مقالات ساخنة

في الفكر والمجتمع

الشيخ علي حب الله

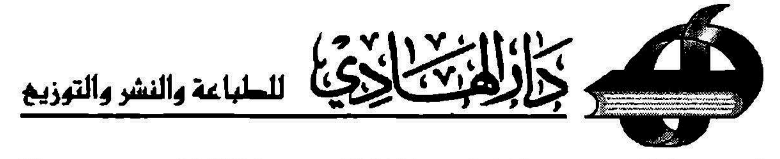


دار الهادي

الطبعة الأولى
١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

ISBN 978-9953-540-24-5





هاتف:03/896329-01/550487- فاكس:541199- ص.ب:25/286 غبيري - بيروت - لبنان
Tel.:03/896329-01/550487-Fax:541199-P.O.Box:286/25 Ghobeiry-Beirut-Lebanon
E-Mail: daralhadi @ daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

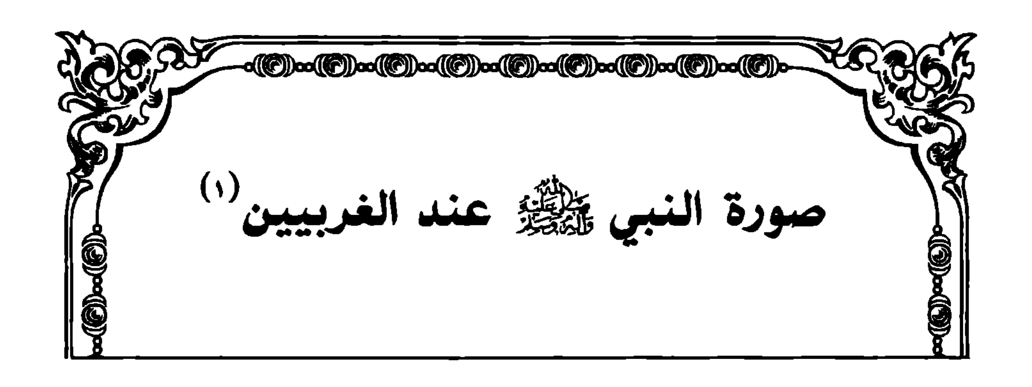
مقالات ساخنة

في الفكر والمجتمع

الشيخ علي حب الله







صورة النبي ﷺ عند الغربيين[1]

🕮 تمهيد

إنه بمثابة النهي عن خلق والإتيان بمثله، إنكار ما كان للاستشراق كظاهرة علمية وثقافية من أثر في دخول ما يسمى بالنهضة العربية، دقة في المنهج، وصبر وأناة، من دون أن ننسى ضلوع هذه الظاهرة في حفظ التراث العربي والإسلامي والشرقي عامة، ونشره محققاً تحقيقاً، روعي فيه أرقى قواعد الضبط العلمية.

أما الغايات، وأما المقاصد، فهذا موضوع آخر ربما أشبع فيه الكلام كل من أنور عبد الملك وإدوار سعيد، الأول في مقالته: المشهورة «الاستشراق والاستشراق معكوساً»، والثاني في كتابه «الاستشراق» وكتابه الآخر الذي لا يقل أهمية عن الأول «الثقافة والإمبريالية».

لكن ينبغي الاطمئنان إلى ضرورة أن لا يطغى الجانب السلبي للظاهرة الاستشراقية على جانبها الإيجابي، لأننا نجانب بذلك الموضوعية في التقييم مع ما فيه من حياد عن جادة الصواب والإنصاف.

---

(١) مجلة الكلم الطيب، حوزة الرسول الأكرم ﷺ، بيروت.

🕮 المنهج والغاية

هذا البحث دراسة تهدف إلى بيان صورة الرسول محمد ﷺ عند الغربيين، والمنهج المتبع فيها هو المنهج التاريخي الوصفي، ويقتضي هذا المنهج رصد الاحتكاكات الأولى للإسلام مع الغرب، لا مطلق الاحتكاك، بل خصوص ما أنتج منها أثراً ثقافياً وفكرياً، وبهذا القيد نتجاوز العصر النبوي والراشدي، لأن الحال في هذه الحقبة الزمنية، وإن كان بادي العداء من خلال مواقف أهل الكتاب من الدين الجديد ومن شخص النبي ﷺ على وجه التحديد، إلا أننا لا نجد أثراً ثقافياً يعبّر عن إرهاصات فكرية، لكن تزامن عصر الفتوحات الإسلامية بالقضاء على الساسانيين في بلاد فارس والروم في بلاد الشام ومصر، ومع دخول أمم وأراضي واسعة تحت سلطة المسلمين عندها بدأت المجابهة المسيحية بالخصوص للإسلام، والتي تبلورت في الحالة الدفاعية التي انتهجها أهل الكتاب عامة تجاه الإسلام، عندها شعر القيّمون على المسيحية من رجال الدين ورؤساء الطوائف فيها بالخطر المحدق الذي يشكّله الإسلام بتعاليمه الجديدة التي جاء بها.

وهنا ينبغي تذكر أن المسيحية آنذاك كانت تشهد صراعاً داخلياً في الجانب العقائدي حول طبيعة المسيح اللاهوتية والناسوتية التي كانت في حقيقتها امتداداً لأفكار آريوس (البدعة الآريوسية) هذا التشتت والاضطراب في العقائد جعل المسيحية في أول أمرها عاجزة تماماً عن إنشاء منظومة فكرية يُناط بها مهمة المواجهة مع الوافد الجديد.

شغل موضوع مجابهة أهل الكتاب في العقيدة والسلوك مساحة كبيرة من النص القرآني، والغريب أن هذا التضخم المتزايد والذي يعكس

اهتماماً إلهياً بموضوع مواجهة أهل الكتاب على الصعيدين المذكورين لم يعزز في الثقافة الإسلامية طوال القرون الوسطى، بل إلى عصرنا الحالي كماً وكيفاً موازياً لمساحة الاهتمام القرآني.

ويمكن اختصار الصعد التي تعرض لها القرآن بخصوص المسيحية في البيان التالي:

١ - فضحهم بموضوع تحريف الآيات: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[1].

٢ - رفض إلوهية المسيح ويقابله القول بنبوته لله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[2]، ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ۚ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾[3]، ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ ۚ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾[4].

٣ - تقويض عقيدة التثليث ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[5]، ﴿يَٰٓأَهْلَ الْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۚ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧٨.
(٢) سورة المائدة، الآية: ١٧.
(٣) سورة مريم، الآية: ٣٤.
(٤) سورة النساء، الآية: ١٧٢.
(٥) سورة المائدة، الآية: ٧٣.

أَلْقَنهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَٰثَةٌ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾[1].

٤ - إنكار عقيدة الصلب (الفداء) ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا﴾[2]، ﴿فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَمِنْهُم مَّن صَدَّ عَنْهُ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا﴾[3].

٥ - رفض كثير من الأحكام القيمية تجاه المسيح وأمه، فقد نزّهها الله سبحانه عن الزّنا كما نزّه ولدها من إساءة معاملتها، ومن شرب الخمر ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا﴾[4]، ﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَٰنًا عَظِيمًا﴾[5]، ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[6]، ﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴾[7].

٦ - نقض ادعاء أهل الكتاب عامة في جملة مزاعم كانوا يتغنون بها زمن نزول القرآن، مثل قولهم إنهم أبناء الله، وإنه لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[8]، ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَلْ أَنتُم بَشَرٌ

(١) سورة النساء، الآية: ١٧١.
(٢) سورة النساء، الآية: ١٥٧.
(٣) سورة النساء، الآية: ٥٥.
(٤) سورة مريم، الآية: ٢٩.
(٥) سورة النساء، الآية: ١٥٦.
(٦) سورة آل عمران، الآية: ٤٢.
(٧) سورة التحريم، الآية: ١٢.
(٨) سورة البقرة، الآية: ١١١.

﴿مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾(١).

٧ - ذم شخصيتهم وخاصة اليهود منهم، ورميها بأقذع الصفات وأخبثها، مثل نقض العهود، وقساوة القلب، وغير ذلك ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾(٢)، ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾(٣).

٨ - ذم تصرفاتهم من نواح عديدة مثل أكلهم السحت، وشرائهم بآيات الله ثمناً قليلاً، وغير ذلك، مثل جدالهم في إبراهيم عليه السلام ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾(٤).

ومن الواضح أن هذه المحاور حساسة ودقيقة تمس عقائد أهل الكتاب وسلوكهم وجملة من مزاعمهم المحترمة عندهم.

والقرآن الكريم إذ يتعرض لهذه المحاور بصورة متقنة وجدية فإنه يستجلب المواجهة معهم، ويستدر كشف مواقفهم، وهو ما حصل فعلاً في حادثة المباهلة المشهورة ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾(٥). ﴿تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾(٦).

(١) سورة المائدة، الآية: ١٨.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٧٤.
(٣) سورة المائدة، الآية: ١٣.
(٤) سورة آل عمران، الآية: ٦٥.
(٥) سورة آل عمران، الآية: ٥٩.
(٦) سورة آل عمران، الآية: ٦١.

وكأن النبي لم يكتفِ بمقارعة نصارى الجزيرة بالحجج والبراهين، فقد تضمنت رسائله إلى قيصر عظيم الروم التي حملها دحية بن خليفة الكلبي، وإلى المقوقس ملك الإسكندرية التي حملها حاطب بن أبي بلتعة(١)، فقد ختم رسالته إلى قيصر بقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾(٢).

لقد كانت المجابهة بين الإسلام والنصرانية محتمة في هذا الإصرار النبوي على إنفاذ جيش أسامة ولعن من تخلّف عنه.

🕮 الفتوحات الإسلامية:

تكلم المستشرقون كثيراً حول الفتوحات، أسبابها، وغاياتها، وآثارها، إلا أنه مما لا شك فيه أن السرعة التي فتح بها المسلمون معظم العالم القديم قد أصاب المسيحيين بالخوف والهلع لم يلجم تزايده سوى انتصارهم على المسلمين في معركة «شارل مارتل» في «بواتيه» جنوب فرنسا (بلاط الشهداء) عام ٩٤ هـ.

إلى جانب السيف كان لبساطة التعاليم الإسلامية جاذبية في مقابلة الأسرار المسيحية النخبوية، وقد زاد من قوة الإسلام أيضاً قيامه بتسلم الإرث الثقافي العالمي للأمم القديمة كالروم والهند والفرس والكلدان

---

(١) تاريخ اليعقوبي: ١/ ٤٤٤، سيرة ابن هشام ٤/ ٢٥٤، طبقات ابن سعد ١/ ٢٥٨، تاريخ الإسلام، حسن إبراهيم حسن ١/ ١٧٤ - ١٨٩.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ٦٤.

والأشوريين والبابليين واليونان، لقد كان العصر العباسي الأول والثاني مرحلة زمنية هامة جداً في الحضارة العالمية، وكما تشعر الشعوب الإسلامية اليوم بالدونية تجاه الغرب (لامتلاكه أسباب العلم والتكنولوجيا)، كان الغربي يتهيب العالم الإسلامي ويشعر الشعور نفسه تجاهه.

يضاف إليه أن النصراني لا يجد بدخوله الإسلام أي خسارة تجاه عيسى عليه السلام سوى جملة من طلاسم العقائد حول التثليث والفداء، لم يكن تركها عليه بعزيز. بذلك انتشر الإسلام وفرض نفسه متحدياً المسيحية واليهودية.

السيطرة السياسية والعسكرية، إلى جانب سهولة ويسر في تعاليم الإسلام مشفوعاً بتقدم هائل في العلوم والثقافة، وغير ذلك، جملة عوامل أدت إلى انتشار الإسلام وتشكله خصماً عنيداً في مقابل المسيحية واليهودية على السواء.

وإذا كان التماس الثقافي والفكري الضخم قد تمَّ بين الإسلام والمسيحية في الأندلس وصقلية إلا أنه قد سبقه جملة من المصادمات وقد كان نذر ذلك في العصر الأموي على يد يوحنا الدمشقي الذي ألَّف أقدم كتاب في المناظرة والجدل بين المسيحية والإسلام.

وهذا الكتاب يعكس حمى الجدل بين المسلمين والنصارى في الأديرة والأسواق في ذلك العهد، على أن يوحنا نفسه قد ألَّف كتاباً بهدف الحيلولة دون انتشار الإسلام جاء فيه: إذا سألكم عربي: ماذا تقول في المسيح؟ عليكم أن تجيبوا: إن المسيح كلمة الله، فلا بد أن يسأل المسيحي المسلم: وماذا سمى الله المسيح في قرآنه؟ سيقول

المسيح كلمة الله أو روح الله، فاسألوه هل كلمة الله أو روحه مخلوقة أو لا؟ فإن قال: مخلوقة، فلا بد من القول بأنه لم تكن لله كلمة أو روح قبل أن يخلق كلمته فإن أقررتم المسلمين على ذلك فإنهم سيبهتون، لأن من يقول بعدم وجود الروح لله فهو زنديق[1].

وبعد ذلك، لا نرى مهماً من النصوص في هذا الإطار الذي يحكي المشاحنات بين الإسلام والمسيحية، لكن يحكى عن نص بشأن التبشير المسيحي زمن المهدي العباسي عام ١٥٨ هـ.

ويطالعنا الكندي بعد ذلك بوقائع حوار في شأن المقارنة بين الإسلام والمسيحية، دوَّنها مطلع القرن الثالث للهجرة.

لكن والحق يقال، إن كتاب علي بن ربن الطبري في الردّ على النصارى يُعتبر الأساس لكل ما جاء بعده من كتب في موضوعه مع الاطمئنان إلى أن المجادلات غير المكتوبة كانت مستعرة بلا شك، وكانت تزيد في استحكام العداء، ولن نبالغ إذا قلنا إن من نتائجها - إلى جانب أسباب أخرى - الحروب الصليبية.

ويمكن إيجاز المحاور الثقافية التي عملت عليها المسيحية في إطار مواجهة الإسلام في:

١ - المواجهة الثقافية وإعداد بيان افتراء، واعتقادات تصور الإسلام خطراً يهدد المسيحية.

٢ - ممارسة شتى السبل في مواجهة النص القرآني.

٣ - التشويه المتعمد لشخص النبي ﷺ ورميه بمتعدد التهم والافتراءات إضافة إلى تصويره عدواً للمسيح عليه السلام.

---

(١) أوليري، الفكر العربي ومكانته في التاريخ.

٤ - الإساءة إلى قادة المسلمين وأئمتهم.

٥ - تصوير الإسلام على أنه هرطقة مسيحية تأثرت في أفكارها بآريوس وبذلك عدوا الإسلام دعوة نصرانية من أسقف رومي لم يوفق في الحصول على مرتبة البابوية، فهرب إلى الحجاز ليضع شريعة مناهضة لشريعة المسيحية.

وقد انعكس التشويه لصورة الرسول بأن صوّرته كتب القرون الوسطى على شكل صنم من الحجر مزين ببعض الجواهر، وأصحابه جماعة من قطاع الطرق وعبدة الكواكب، يرسمون صور نبيهم على راياتهم ويسجدون له من دون أن يكون لديهم تورع عن سفك الدماء وارتكاب أي جريمة[١].

وفي نصوص أخرى تصور محمداً وقد أراد أن يوحي لجماعته أنه ممن يوحى إليه فكان يضع بعض حبات القمح في أذنه فيأتيه طير معلم ليلتقط الحبات من أذنه، فيتصور من يراه أن جبريل قد هبط عليه بهيئة طير.

وأيضاً وصف الرسول محمد، بأنه دجال آخر الزمان إلى جانب أبشع التهم.

وحول مصدر ما جاء به فقد شاع - والظاهر في أواخر العصر الأموي - أنه استقى معارفه واقتبسها من التوراة والإنجيل وذلك من خلال تتلمذه على راهب دير «بصرى».

وبدأ هذا الاعتقاد مع ثيوفانس المؤرخ البيزنطي الأرثوذكسي (٧٥٢ - ٨١٧ م) وهو أول من تعرّض لقضايا الشرق ونبي الإسلام.

---

(١) الإسلام عند فولتير - جواد حديدي ١٥.

وفي خصوص ما انفرد به الإسلام وليس موجوداً أصله في التوراة، نجد يحيى النحوي وهو الذي سمع عبارة الله أكبر كثيراً في بلاد الشام في ظل الدولة الأموية تناولها بالشرح على الشكل التالي الذي يدعو للهزل والاندهاش: العبارة تتألف من ثلاث مفردات وهي الله وحرف الواو، الذي يفيد العطف «وكوبر» يعني كوكب الزهرة، ثم يوضح يحيى الذهبي الفم مفردة كوبر على أنها تتعلق بكوكب والحجر الأسود يمثل رأس هذا الكوكب(١).

والملفت أن بحيرى يجعل معلم الرسول رجلاً مبتدعاً من أهل الكتاب يدعى (آريان).

وبعد يحيى الدمشقي جاء تلميذه (٧٥٠ - ٨٢٠ م) ثيودور أبو قرة، فألف في النهج نفسه جملة من الكتب تجلت ردود المسلمين عليها كما قلنا مع علي بن ربن الطبري (ت ٢٤٠ هـ).

وفي مرحلة إسبانيا الإسلامية نجد ألفونسو الذي ألّف عام ١١٠٨ كتاباً يحمل عنوان مجادلة الإسلام، جاء بعده بيتر المعظم رجل الدين المسيحي الفرنسي (١٠٩٢ - ١١٥٦ م) وجماعة آخرون ظهروا تباعاً ساهموا في وضع كتب ورسائل في الرد على المسلمين، وتكلّلت هذه الجهود بترجمة القرآن منهم: بدروابا سكوال (١٢٢٧ - ١٣٠٠ م) وتوما الأكويني، ودانتي أيضاً شارك في الحملة المستعرة على نبي الإسلام حيث جعله في مصاف الأشقياء الذين يدخلون جهنم، كما في كتابه الكوميديا الإلهية، وفي مرحلة متأخرة تسلم الاستشراق هذا الإرث المتراكم لإنتاج المبشرين وفي آراء الأوروبيين في القرون الوسطى،

---

(١) بحث المواجهة بين الغرب والإسلام، جهانبخش الثواقب، دار الغدير ٢١٥.

فأخذ بعضهم على الأقل يردّدها من قبيل أن محمداً لم يأتِ بجديد، وأنه رجل فذ ذكي وعبقري قد تمكن على أساس ما يملكه من معرفة وإحاطة بمتطلبات المجتمع الوقوف على الظروف البيئية الحاكمة آنذاك.

ومما نعت المستشرقون به محمداً ﷺ أنه الرجل الجنسي، وأن أحكامه الآن لا تنسجم مع العصر من تمييز بين الرجل والأنثى، وأن قوانين العقوبة التي جاء بها تتسم بالقسوة والعنف وغير ذلك.

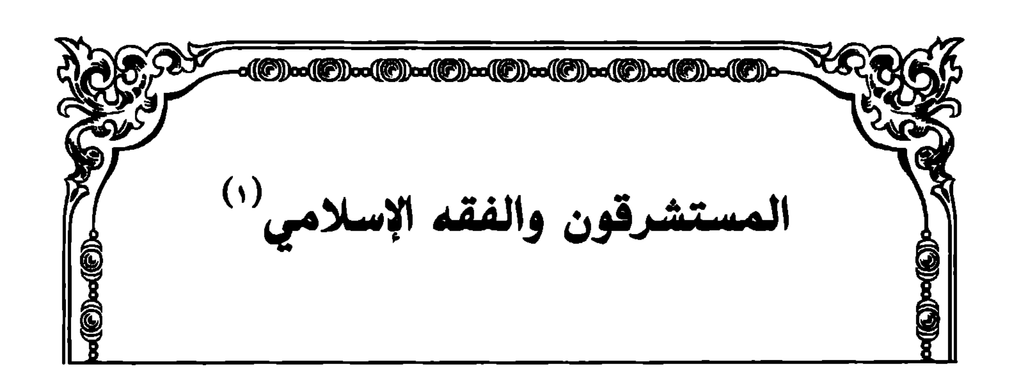
وفولتير الذي ينسب أكاديمياً إلى رجال عصر التنوير الأوروبي ساهم من خلال مسرحيته «التعصب أو النبي محمد» في الحملة على الرسول معتمداً أبشع الأساليب وأقذر التعبيرات، أما مصادره التاريخية في هذه المسرحية فكانت في غاية الوهن، فجاءت المسرحية أقرب إلى الخيال منها إلى الواقع كنموذج لذلك جعل زيد بن حارثة ابناً لأبي سفيان.

والأمر نفسه نجده في رواية دون كيخوته لسرفانيتس فالرواية مملوءة بمظاهر الحقد والكراهية للإسلام ونبي الإسلام(١).

واستمر الحال على هذا المنوال تحكمه الرتابة وتكرر ما سبق إلى العصر الحديث، وليس أمر الرسومات الكاريكاتورية التي ظهرت في الدانمرك عنا ببعيد. وهو ما تواصى به السلف والخلف في العالم الغربي، ويظهر مدى تحكم مشاعر البغض والكراهية على حساب تحكم العقل والنظر العلمي الحصيف.



(١) كنموذج، راجع «دون كيشوته» ١/ ٤٣ طبعة السفير.



المستشرقون والفقه الإسلامي[1]

تمهيد:

على نسق الترادف أو تداعي المعاني، فإنك لا تكاد تذكر الاستشراق إلا ويقفز إلى ذهنك عصر التنوير العربي المعروف بعصر النهضة إلى جانب عوامل عديدة دخلت في نسيج هذا العصر. وإذا تجاوزنا ما أثارته الظاهرة الاستشراقية من جدل بين مؤيد ومعارض، لا يمكن تجاوز ما كان لهذه الظاهرة من دور في يقظة الأمة وجعلها قادرة على تثمين تراثها الذي غيّبته عصور الانحطاط، سواء أراد المستشرقون ذلك أم لم يريدوا، فإن هذا ما حصل.

والفضل لأهله يذكر، فإن المستشرقين هم من قاموا بجمع تراث الشرق عامة، وما أنتجته الحضارة الإسلامية خاصة، فكانت سفنهم ترسو على الضفة الجنوبية والشرقية للمتوسط، وكانت عملية شراء المخطوطات تجري على قدم وساق في أسواق دمشق وحلب والقاهرة والقدس، وغيرها من الحواضر العربية، وجهود مماثلة كانت تجري في تركيا وبلاد فارس والهند والخليج حتى امتلأت مكتبات أوروبا بهذه المخطوطات، وجهود جبارة قامت بفهرستها، وتحقيق العديد منها مع استخدام أروع المناهج وأعلى المقاييس العلمية، بل نشروا قسماً كبيراً منها، وعقدوا

---

(١) مجلة الحياة الطيبة، السنة السادسة، العدد العشرون.

لذلك المؤتمرات لتنسيق الجهد الاستشراقي، كما قاموا بعملية نقل التراث الإسلامي والعربي إلى اللغات الحيّة، فعرَّفوا بذلك الآخر بحضارتنا وتراثنا ودورنا في بناء الحضارة العالمية عامة. ومع ذلك، فما زال هناك ما يقرب من ثلاثة ملايين مخطوطة، تنتظر من يحققها وينشرها من تراثنا المحفوظ في مكتبات العواصم الأوروبية والأميركية.

وقد اتسمت جهود عدد من المستشرقين بالموضوعية البالغة، والإنصاف في الحكم، والدقة البالغة في الوصف وقد تطرقت دراساتهم إلى جميع مناحي الحياة في الحضارة الإسلامية والشرقية، فلم يألوا جهداً في تتبع الجزئيات في أناة وصبر نادرين، ومهما كانت هذه الجزئية تافهة أشبعوها بحثاً وتحليلاً، ولو استغرق هذا منهم سنوات، ويُعدّ رودلف زلهايم في كتابه عن الأمثال العربية نموذجاً، فالدراسة تقع فيما يقرب من مائة وخمسين صفحة، ومع ذلك استغرق إعدادها حوالي عشر سنوات كما ذكر زلهايم في مقدمته.

ولا شك في أن الاطلاع على هذه الجهود والأعمال المهمة، يقودنا حتماً إلى الاستفادة من تلك المناهج العلمية الصارمة.

وإذا كان الاستشراق هو التخصص في فروع المعرفة المتصلة بالشرق، والذي تحتل فيه الحضارة الإسلامية مساحة كبيرة، فقد تباينت المواقف تجاهه، وهو تباين يعكس بأمانة تنوع المتخصصين الذين قاموا بهذه الدراسات، فمنهم الرحّالة، والمبشرون، والسياسيون، (ضباط - رجال مخابرات - موظفون في وزارة الخارجية...) ومنهم لغويون - وأنثربولوجيون، ومؤرخو حضارات، ومندوبو شركات (نفط) وغير ذلك، وبالجملة، كانت لهم دوافع سياسية، واقتصادية، واستعمارية، ودينية، ومعرفية.

ومَن نظر إلى الجوانب المعرفية في الجهد الاستشراقي وقف من الاستشراق موقفاً إيجابياً، بينما وقف في الجانب المقابل أنور عبد الملك في مقالته «الاستشراق مأزوماً» وإدوار سعيد في كتابه المشهور «الاستشراق» وفي كتابه اللاحق «الثقافة والإمبريالية».

وبين هذا وذاك، أرى أن هذه المواقف يشوبها غير قليل من التعسف، وأكثر شيء ضرراً في مثل هذه المواقف إيراد الأحكام المطلقة؛ لأن الإطلاق في الحكم يعتوره غالباً عدم الدقة بل والتعسف؛ الاستشراق ليس كله شراً، كما أنه ليس كله خيراً، ومع التأمل في مضمون الحملات المواجهة للاستشراق نراها تدخل في باب الحملة على الإمبريالية، وهو اتجاه متناغم مع المد الثقافي لليسار في العالم الإسلامي، ولن يعدم أنصاره بيان ما يدعم وجهة نظرهم، فالكل يعرف دور «لويس ماسينيون» في خدمة الحكومات الفرنسية المتعاقبة، وهو نفسه كان ضابطاً في الجيش والمخابرات الفرنسية، وكذلك «برنارد لويس» ودوره في دعم الصهيونية وتبرير قيام دولة إسرائيل بفلسطين، وكذلك «ستول هوجرونيه» ودوره المعروف في دعم السياسة الاستعمارية الهولندية بأندونيسيا، وغيرهم كثير.

لكن في المقابل، كان هناك من هو ضد الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي، نذكر على سبيل المثال «كايتاني» الذي عارض بشدة الاحتلال الإيطالي لليبيا، بل يمكن إبراز أسماء مستشرقين دخلوا في الإسلام، بل منهم من لم يشتغل في السياسة أصلاً، كما هو حال المستشرقين الألمان ويمكن إدخال الروس والسلاف، والتشيك، والهنغار في هذه الزمرة، وهو ما يدل على عقم الحكم الواحد في تفسير الظاهرة الاستشراقية.

🕮 بدايات الاستشراق ومراحله:

المرحلة الأولى: التبشير:

يمكن اعتبار - ولو بنوع من التسامح - النشاط التبشيري الذي مورس من قبل بعض الناشطين من أهل الكتاب، ابتداءً من العصر الأموي إلى أواخر العصر العثماني مروراً بالعصور العباسية وعصور الانحطاط التي تلتها البذور الجنينية لسعي المهزوم إلى فهم الآخر، بغرض الاطّلاع على مكامن القوة فيه، ومن ثم تقويضها.

ابتدأ التبشير عند نصارى الشام ومصر إلى أن اشتد أواره في الأندلس وفي حقبة الازدهار (قرطبة، أشبيلية) وكذلك صقلية، ولو أردنا بيان قائمة لطال بنا الأمر، لكن يمكن الاطمئنان إلى أن مؤلفات يوسف درّة الحداد وجوزيف قزيٍّ تقع في نهايتها.

وفي المقابل توجد مماثلة في الرد على أهل الكتاب، ولا سيما النصارى، تبتدئ بكتاب علي بن ربن الطبري «الدين والدولة» وهو مسيحي دخل الإسلام وألّف هذا الكتاب في الرد على النصارى، وتنتهي بمؤلفات الشيخ محمد جواد البلاغي، وكتاب العلامة الهندي «إظهار الحق».

المرحلة الثانية: الاستشراق العسكري:

وهذه المرحلة بالتحديد امتداد للمرحلة الأولى؛ لأنها تحكي عن مرحلة منضبطة من مراحل التبشير المنظم الذي سعت إليه أوروبا، أملاً في انتصارها على الشرق بعد أن ذهبت الحلول العسكرية هباءً منثوراً، وبخروج الصليبيين على يد صلاح الدين والظاهر بيبرس، انتهت الحروب الصليبية، لكن الحدث الأهم الذي رافق هذا الاندحار هو أن

الصليبيين استولوا على الآلاف من الكتب والمخطوطات العربية والإسلامية، نقلت جميعها إلى مكتبات أوروبا، وعلى أساس هذه الكنوز التي غصّت بها أوروبا والتي ما زالت إلى الآن معيناً يستقي منه المستشرق. بدأت مرحلة التبشير المدروس والمنظم، وكان ذلك بإرشاد من فيلسوف أوروبا آنذاك «روجر بيكون»، وقامت نهضة علمية كبيرة لترجمة هذه النفائس، وسعى الأوروبيون لدراستها بتؤدة حتى إذا سقطت القسطنطينية (عام ١٤٥٣ م) على يد محمد الفاتح، مع ما رافق ذلك من تغيّرات كبيرة عصفت بأوروبا على المستوى الفكري والسياسي والاقتصادي والاجتماعي في إطار ما سمِّي بعصر النهضة الأوروبية، دخل الصراع بين الشرق والغرب مرحلة جديدة، وغدا الاستشراق على أعتاب مرحلة جديدة، حيث انكبّ الأوروبيون على تراث الشرق فأوسعوه بحثاً وتحليلاً، لكن رافق ذلك هذه المرة تطورات سياسية واقتصادية هامة.

المرحلة الثالثة: السياسية

أو المرحلة الاستعمارية، بعد ضعف الرجل المريض (الدولة العثمانية) في ضمن ما سُمي بعد ذلك بالمسألة الشرقية، وفي هذه المرحلة بدأ نشاط ما يسمّى بالرحّالة المستشرقين لدراسة الشرق عن كثب، تمهيداً لاستعماره، فأمدوا دولهم بما يفي في فهم الشرق، عقليته ومزاجه، وسائر ما يتعلق بتفاصيل حياته مع بيان مواطن الضعف فيه، كان الرحالة يغدون على الشرق على شكل جماعات كبيرة، وبصور مختلفة: تجار، قناصل، مبشرين، رحالة، سياح، فدرسوا كل شيء فيه: المجتمع وطبقاته، الاقتصاد، والمواد الأولية، طبيعة الأرض...
وفي هذه المرحلة يظهر جلياً كيف كان الاستشراق أداة طيّعة لساسة

النظام في أوروبا، وما إنشاء الجمعيات الجغرافية في أوروبا، وكذلك نوعية المواد التي كانت تُدَرَّس في الجامعات آنذاك إلا في سبيل هدف واحد، وهو السيطرة على الشرق، وأذكر هنا كنموذج كتاب الرحالة الفرنسي «فولني» «رحلة إلى مصر وسوريا» (في مجلدين صدرا عام ١٧٨٧ م) فإن نابليون قد اعتمد عليه في حملته على مصر (عام ١٧٩٩م) وكذلك كتاب «أعمدة الحكمة السبعة» للورنس العرب.

المرحلة الرابعة: المعرفية:

المقصود بالمرحلة المعرفية للاستشراق، الجهد الاستشراقي المتمحض في المعرفة، أو المعرفة للمعرفة إن صحّ التعبير.

بيد أن هذه المرحلة التي يمتّ إليها كل إيجابي وفعّال في الجهود الاستشراقية، ليست - كما هو حال المراحل السابقة - مستقلة بخصائصها وبواعثها؛ لأن الجهود الاستشراقية عامة متداخلة.

وإلى هذه المرحلة بالذات تعزى الجهود التي بذلت لحفظ التراث الإسلامي وتحقيقه، ونشره وفهرسته، وعقد المؤتمرات والندوات العلمية لتثمينه، وفي هذه المرحلة أيضاً ظهرت الدراسات الاستشراقية التي أسهمت في النهضة العربية، وبيان مزايا وأهمية هذه الدراسات أمر يطول.

🕮 الاستشراق: الاختصاص / المنهج:

توزع الجهد الاستشراقي جغرافياً إلى استشراق فرنسي، وإنكليزي، وروسي، وأمريكي، وكان لكل منهما خصائص ومناهج، وبرز في كل من هذه المدارس أعلام لمعت أسماؤهم في هذا الحقل الواسع والدقيق، وكان من بينهم جماعة غير قليلة من اليهود.

إلى جانب التصنيف الجغرافي يوجد التصنيف الموضوعي، فتخصص بعضهم باللغة وبعضهم بالقرآن وآخر بالفقه والتفسير. . . وكان للدراسات التي أجروها ونشروها أثر لا ينكر على الكثير من المفكرين المسلمين، وكنموذج نذكر دراسة طه حسين «في الشعر الجاهلي» التي تأثر فيها بكتاب صمويل مرجليوت «أصول الشعر العربي» وعلى النسق نفسه، جرجي زيدان، وفيليب حتي، وغيرهم كثير، حتى لقد غدت ظاهرة عامة، وبصورة خاصة في مصر، وهو ما حدا بالدكتور محمد البهي إلى تأليف كتاب «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» ضمّنه تتبعاً لمسلسل التأثر بالفكر الاستشراقي في الوسط الإسلامي، ثم ذيّله بقائمة بكتب المستشرقين التي يجب الحذر من قراءتها، أو الاطلاع عليها!!!.

وفي الوقت الذي ساد فيه التكرار والاجترار والخطابات التبجيلية في المعسكر الإسلامي المعادي للاستشراق، نشطت الدراسات التي تدور في فلك الاستشراق وتدرب الكثير من المفكرين على أيديهم، بل إن بعض هؤلاء يضارع المستشرقين حتى في دقة دراساتهم وجودة تحقيقاتهم.

وعلى صعيد المنهج ساد بين المستشرقين منهج البحث التاريخي، والمنهج الوصفي، والمنهج التحليلي، وفرادة البحث الاستشراقي ليست في ممارسة هذه المناهج والسير على منوالها فحسب، بل في أن الباحث ينظر إلى موضوعه من الخارج؛ لأن الناظر من الخارج - وهو الذي لم تثقله الإجابات الجاهزة التي يتلقفها عادة منذ حداثة السن - يرى الأمور بنصاعتها، لا تشوبها أحكام مسبقة، أو مسلّمات يسير على هديها.

ومع ذلك، وعلى الرّغم مما اتّسمت به دراساتهم من موضوعية في مضمونها ومحتواها، فقد اعتورت أبحاثهم هنات وأخطاء علمية وتاريخية ولغوية، والتي قد تكون في بعض الأحيان مضحكة تدعو إلى الاستغراب.

🕮 الاستشراق والفقه الإسلامي: (العصر النبوي)

يُعدّ جوزيف شاخت من أبرز المستشرقين الذين عنوا بدراسة الفقه الإسلامي من مختلف مناحيه في كتابه «مدخل إلى القانون الإسلامي». ينطلق شاخت في دراسته من الأوضاع القانونية السائدة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، مبيّناً ما كان للعرف من صبغة إلزامية بين البدو في التعاملات التجارية في مكة والمدينة والطائف، ومشيراً إلى أن النظم القانونية السائدة في هذه الحواضر، أكثر تقدماً من تلك التي كانت بين البدو كنظام الربا والمزارعة والمساقاة.

وعلى صعيد قوانين الأحوال الشخصية كالإرث، وكذلك القوانين الجنائية التي كانت مطبقة بين البدو التي لا تجعل أي حماية للفرد خارج قبيلته، لاحظ شاخت تحول نظام الثأر إلى نظام الدية.

وهكذا يستمر شاخت في تتبع النظم القانونية الحاكمة قبل الإسلام مع ملاحظة ما آلت إليه بعد ظهور الإسلام، مشيراً إلى أن الظاهرة القانونية كغيرها من الظواهر تخضع لسنّة التطور، إلا أن العلاقات القانونية قبل الإسلام تطورت من الداخل، وينفي شاخت أي أثر أجنبي فيه: لحدّ الآن لم يأت شاخت بجديد، فإن من مسلّمات الفقهاء أن فقه المعاملات في الإسلام إمضائي في مقابل فقه العبادات التوقيفي، ومع ظهور الإسلام حصل تطور من خارج لا من داخل.

لكن شاخت مع نفيه تأثير العناصر الأجنبية في القوانين العرفية قبل الإسلام، فإنه يذهب إلى أن الأثر الأجنبي دخل القوانين الإسلامية خلال القرن الهجري الأول، ويؤكد أن العرب من خلال اتصالهم ببيزنطية عرفوا واستخدموا بعض المصطلحات الإغريقية اللاتينية الخاصة بالمسائل العسكرية والإدارية، ويذكر شاخت كمثال على ذلك كلمة «لص» ذات الأصل الإغريقي، وكلمة «دلَّسَ» ذات الأصل اللاتيني، فهذه المصطلحات وغيرها دخلت اللغة العربية من خلال ممارسة التجارة مع بيزنطية، ثم جرى في العصور المتأخرة إدراجها في المصطلح الفني للقانون الإسلامي.

والإفادة نفسها يذكرها شاخت في كتابه الآخر «أصول الشريعة المحمدية» والذي تأثر فيه بآراء جولد زيهر، فالقرآن كان المصدر الرئيسي للتشريع في عهد الرسول، ثم دخلت مصادر أخرى جديدة عليه بعد وفاته عند اتساع الدولة الإسلامية، ومواجهة الفاتحين لوقائع لم يجدوا لها حكماً فيما بين أيديهم، إذ لم تكن حلولها منصوصاً عليها في القرآن، فالتمسوا حلولها من مصادر أجنبية جرى أسلمتها بعد ذلك من قبل الفقهاء المسلمين.

ويرى جولد زيهر في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام» (ص ٣٣) أن الرسول نفسه قد اضطر بسبب تطوره الداخلي الخاص، وبحكم الظروف التي أحاطت به إلى تجاوز بعض الوحي القرآني إلى وحي جديد في الحقيقة، وإلى أن يعترف أنه ينسخ بأمر الله ما سبق أن أوحاه الله إليه.

والجدير بالذكر أن المستشرقين لم يعنوا بالفقه الشيعي عنايتهم

بالفقه السني فلم يذكر في كتبهم إلا عرضاً، لذلك رأينا شاخت في كتابه «أصول الشريعة المحمدية» يتحدث عن دور القرآن في تكوين الشريعة الإسلامية في معرض كلامه عن الإمام الشافعي وكتابه المشهور «الرسالة» الذي ذكر فيه أن السُّنة مفسرة للقرآن وأنها لا تناقض القرآن بل إنها لا تتناقض وتأويله.

وفي موضع آخر يقتبس من آراء أبي يوسف القاضي باعتباره ممثلاً للمدرسة العراقية، ومفادها طرح الأحاديث المناقضة للقرآن، والأخذ بتلك التي تتفق وأحكامه، لأن تلك الأحاديث المخالفة له، لا يمكن أن تكون صادرة عن الرسول حتى ولو نُسبت إليه.

ثم يتطرق شاخت في ما بعد إلى حجج الرافضين للسنة كمصدر للتشريع، ليس من الزنادقة بل من الفقهاء الأوائل الذين وقفوا ضد دخول هذا المصدر كأحد مصادر الفقه الإسلامي، وأعلنوا صراحة معارضتهم لجعل السنة صنواً للقرآن في التشريع، وبالطبع فقد وقف الشافعي في كتابه «الرسالة» إلى جانب أنصار السنة، فأسس لأيديولوجيا مصدرية السنة.

ويتابع شاخت تصنيف المعارضين للسنة قديماً إلى صنفين: صنف حكم بإطلاق المنع من مصدرية السنة، وصنف معارض للسنة في حدود خبر الواحد والذي عبّر عنه شاخت «بخبر الخاص» تبعاً للشافعي في الرسالة، وتاريخياً كان علماء الكلام يجسدون الصنف الأول، أما الصنف الثاني فقد كرَّس لهم الشافعي كتاب «جماع العلم» وكتاب «اختلاف مالك والشافعي».

ويخصص شاخت فصلاً كاملاً عن دور القرآن في تكوّن الفقه

الإسلامي، يصرح فيه بصعوبة اعتباره مصدراً أولاً للتشريع لولا الأحاديث، وأن هذا الفقه يدين في وجوده للتطور في التطبيقات الإدارية والشعبية إبان الدولة الأموية.

ومن الواضح أن شاخت يبغي من وراء ذلك كله إلى اعتبار القرآن مصدراً ثانوياً للتشريع الإسلامي على الرغم من احتوائه على بعض التشريعات في القانون المدني، كالعقود، والأحوال الشخصية، والجنائية... ويتخذ من اختلاف الفقهاء في فهم بعض الآيات المتعلقة بالأحوال الشخصية ذريعة لتدعيم رأيه.

ويشير «لويس مايو» في كتابه «مدخل لدراسة القانون الإسلامي» بصورة متناغمة مع أفكار شاخت إلى أن القرآن مصدر ضيق للشريعة الإسلامية، لكن التأويل الأدبي والأسلوب اللغوي لعب دوراً رئيساً في تكوين القواعد القانونية التي استنبطها الفقهاء والشرّاح من آياته المتعددة، وعلى العموم فإنه يرى ضرورة فهم القرآن واستنباط القواعد القانونية من آياته من خلال تفسيره وتأويله طبقاً لما نظّمه علماء أصول الفقه.

ولا يبتعد المستشرق الإنجليزي «كولسون» في كتابه القيِّم «تاريخ التشريع الإسلامي» الصادر في بيروت، عن طروحات شاخت ومايو، فيبين أن القرآن لم يلعب دوره الرئيس في تشكيل وتكوين الشريعة الإسلامية إلا بعد الهجرة إلى المدينة؛ حيث أخذ يحتلّ تدريجياً الأماكن التي كان يشغلها القانون العرفي السائد بين القبائل آنذاك، ومع ذلك يرى كولسون أن القرآن لم يأتِ إلا بقواعد عامة مشفوعة ببعض التفاصيل، وأن الإطار الفني والتنظيمي للفقه الإسلامي لم يأتِ إلا

لاحقاً، أما المساحة الكبرى من مجموعة الأوامر والنواهي القرآنية فهي لا تخرج عن أصول الأخلاق الإسلامية، كالرحمة بالضعفاء والمساكين، وعدم الغبن في المعاملات ولزوم الوفاء بالعقود، وعدم الميل في تحقيق العدالة.

ويعود اختلاط المفاهيم السلوكية والأخلاقية بالمفاهيم الدينية في القرآن الكريم، يعود عند كولسون إلى تنوع وظيفة النبي ﷺ الدينية والوظيفة السياسية والتشريعية، ولاحقاً يقوم كولسون بمقابلة آيات الأحكام القليلة في القرآن الكريم التي تعنى بالموضوعات القانونية وهي ثمانون آية، مع ما كان عليه قانون الألواح الاثني عشر الروماني، الذي تطور في ما بعد إلى ما يعرف بمدونة جوستنيان؛ يشير كولسون إلى أن هذه طبيعة القوانين التي تحكم المجتمعات في بداية أمرها، فهي غالباً ما تكون في مرحلة مبكرة قواعد قليلة وبسيطة وموجزة.

لذلك يرى أن القرآن لا يقدِّم على نحو واضح ومفصل حلولاً لجميع المشكلات التي يتطلبها بناء المجتمع، بالرغم من أن تكريس القرآن لمبدأ أن كون الله وحده مصدر كل حكم، وأن طاعته واجبة في كل شؤون الحياة.

🕮 أين موضع السُّنة التشريعي في صدر الإسلام؟

إذا كان المستشرقون الثلاثة قد أدلى كلٌّ بدلوه في ما يخصّ القرآن، فإن جولد زيهر رأى أن السُّنة قد تطورت شيئاً فشيئاً حتى وصلت إلى مستوى القرآن كمصدر تشريعي مأخوذ به، وأن مكانتها التشريعية لم يسلّم بها في العهود الأولى، ولكنها أصبحت كذلك بعد تطور فكرة

ألوهية الحديث في القرنين الثاني والثالث، بحيث صارت السُّنة مكافئة للقرآن، وهو رأي يتوافق مع ما أفاده من أن معظم الأحاديث التي تناولت المسائل التشريعية، وضعت متأخرة عن العصر الإسلامي الأول نتيجة التطور الذي شاب الحياة الإسلامية في كل مظاهرها الجديدة(١).

ويبدو أن هذا موضع اتفاق بين المستشرقين الباحثين في الفقه والتشريع الإسلامي، فقد ذهب جونتيبول إلى ما ذهب إليه جولد زيهر من أن الأحاديث وضعت في العصور المتأخرة، وأن الرواة أباحوا لأنفسهم اختراع أحاديث تتضمن أقوال وأفعال الرسول ونسبتها إليه.

وكذلك ذهب المستشرق «روبنسون» إلى تأكيد أن السُّنة لم تصر مصدراً ثانياً للتشريع والفقه الإسلامي إلا نتيجة لتطور طويل، نافياً أن تكون كذلك في فترة مبكرة من تاريخ الإسلام.

وقد ذكر شاخت، أن الشافعي هو من اقترف هذه الجناية، وأسس لها للعقود اللاحقة بعد وفاته (توفي الشافعي عام ٢٠٤ هـ) فقد أعطى الشافعي للسُّنة مكانة سماوية تساوي القرآن، بل كانت عند المتحمسين للسُّنة مقدمة على القرآن من باب أن التفسير مقدم على النص المفسَّر!!

سنبيّن ونحن نقف جهد المستطاع على المستوى العلمي كيف اتصف موقف المستشرقين هذا بالقوة والمتانة، إن المسألة برمتها كانت مدار خلاف بين المسلمين أنفسهم، من الذين سعوا إلى تفسير وتحليل ظاهرة تدوين النص القرآني في مرحلة مبكرة جداً، بينما ترك النص السنتي من دون أدنى اهتمام يذكر، بل أكثر من هذا إننا أمام مجموعة

---

(١) جولد زيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين، بيروت، دار الرائد العربي.

ضخمة من النصوص الواردة عن النبي ﷺ والتي تنهى عن تدوين السُّنة، وبالطبع يقابلها مجموعة تأمر به، وهنا أحيل القارئ إلى كتابنا «دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد» الصادر عن دار الهادي، بيروت، فإن فيه تفصيلاً لهذه المسألة.

أما موضوعة محدودية النصوص القرآنية في الإسلام المبكر، فلا ينبغي النظر إليها من حيث الكم، بل ينبغي أن يُصار النظر إليها من حيث الكيف؛ لأن النصوص القليلة إذا كانت عامة أو مطلقة فإنها تكون والحالة هذه مثالاً لتوليد نصوص لا حصر لها في سياق اللامقروء في النص، وهو ما كان يعبر عنه في عرف الفقهاء بالتفريع.

أما ما يخصّ التطور في الفقه فإنه من المسلّمات عند الفقهاء أيضاً، إلا أنه تطور من الداخل عن طريق الاختمار الذي يزيد في الحجم من دون أن يضاف إليه شيء من الخارج، وأرى أن الفقه الإسلامي وصل إلى أقصى تطوره مع نظرية المقاصد التي ابتدأت مع الجويني إمام الحرمين وانتهت مع أبي إسحاق الشاطبي في كتابه القيِّم «الموافقات».

وبذلك نكون قد أجبنا عن النقاط الثلاث الرئيسية:

١ - موقع السُّنة في التشريع.

٢ - محدودية النص القرآني في التشريع.

٣ - ظاهرة تطور الفقه الإسلامي.

🕮 الفقه في العهد الراشدي:

تميّز الفقه في هذه المرحلة بظاهرة إعمال الرأي تلبية لمطالب مستجدة فرضت إقرار قواعد قانونية فقهية، كان لا مناص معها من التنكُّبِ عنها أو الالتفات إليها في رأي مدرسة أهل الرأي، وهي مرحلة واجهها الفقيه السني؛ لأنه رأى أن عصر النص قد انتهى بوفاة الرسول، وفي مرحلة لاحقة جرى التنظير لاعتبار أقوال الصحابة امتداداً للسُّنة النبوية.

الأمر نفسه عند الشيعة الإمامية عندما جعلوا السنة هي قول المعصوم وفعله وتقريره، والمعصومون عندهم اثنا عشر، والنتيجة العلمية لذلك امتداد عصر النص إلى آخرهم.

على أي حال، رأى شاخت أن هذه المرحلة يلفّها الغموض رغم اعترافه بأهميتها البالغة من وجهة النظر التاريخية، ويعزو شاخت الغموض إلى نقصان الوثائق التي تتحدث عن هذه المرحلة، إذ لم يبدأ التدوين إلا في أوائل القرن الثاني للهجرة، إلا أنه يرى أنه في هذه المرحلة تبلورت خصائص مميزة نتيجة محاولات المجتمع الإسلامي خلق قواعد وأنظمة قانونية خاصة، فقد رأى أن الخلفاء الراشدين كانوا رؤساء سياسيين، وفي الوقت عينه تصرفوا بقدر كبير كمشرعين لهذا المجتمع نتيجة انتمائهم إلى قبيلة قريش، لذا لا يمكن الفصل بين الجانب الإداري والجانب التشريعي في هذه المرحلة، إن هذا التشريع ذي الطابع الإداري لا يهتم إلا قليلاً، بل لم يهتم مطلقاً بتعديل القوانين العرفية.

كان هدف التشريع في هذه المرحلة كما يرى شاخت، يتحدد في تنظيم الأراضي المحتلة لمصلحة العرب، ففي مجال القانون الجنائي فإن

الخلفاء الأوائل ذهبوا إلى ما وراء ما نص عليه القرآن عندما قرروا عقوبة الجلد على الشعراء الذين يهجون القبائل المناوئة لهم، وإدخال عقوبة رجم الزاني التي لا نص عليها من القرآن، والمستمدة بكل تأكيد من القوانين الموسوية (اليهودية) تعود إلى هذه الفترة، وتطبيق القصاص والدية ما زالت تعتمد في إقرارها على مبادرة أقرب أقارب الضحية.

ويرى شاخت أيضاً، أن فكرة العرب عن السُّنة باعتبارها عرفاً قضائياً أمر قد دخل الإسلام بهذا المفهوم، فالعرب في هذه المرحلة كانوا لا يزالون مرتبطين بتقاليد أجدادهم، فكل ما هو عرفي عندهم هو صحيح وعادل، هذه هي القاعدة الذهبية عند العرب، ومقاومة التجديد عند العربي يجد أصله في هذه الفكرة النازعة إلى تعظيم الأجداد والمحافظة على سنن الأولين.

وبالتالي أصبحت فكرة السُّنة تؤلف عقبة كؤود لكل ما هو مبتدَع، ويكفي لإبطال أي فكرة جديدة إطلاق مصطلح بدعة عليها، وهكذا فإن المفهوم العربي القديم للسنة أصبح من المفاهيم الرائدة والمواجهة للفقه الإسلامي. ويضيف شاخت، أن السنة في سياقها الإسلامي الأصيل أصبح لها مفهوم سياسي أكثر من كونه تشريعاً، فهي ترجع إلى سياسة وإدارة الخليفة.

والوثيقة الصحيحة التي استخدم فيها مصطلح «سُنة النبي» هي تلك الرسالة التي بعث بها عبد الله بن أباض الخارجي إلى الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، كما ظهر مع الحسن البصري مصطلح «الاقتداء بالصالحين» عندما خاطب به نفس الخليفة الأموي، وهكذا - حسب رأي شاخت - دخل مفهوم السنة في نظرية الفقه الإسلامي عند نهاية القرن الأول الهجري تقريباً عن طريق المثقفين العراقيين، ومعناه أن

مصطلح السنة النبوية ليس مصطلحاً أصيلاً في العقل الفقهي قبل القرن الأول للهجرة.

ويستنبط شاخت مما رواه أيضاً، أن التطور اللاحق بالفقه الإسلامي بعد هذه الفترة قد مرّ على الأحكام القرآنية بطريقة سطحية، ويضرب لذلك مثلاً بالسارق الذي حدد له القرآن عقوبة قطع يده عند ثبوت التهمة عليه، فاستبدلت هذه العقوبة بالجلد بدلاً من القطع، وذلك طبقاً لشهادة «يوحنا الدمشقي» نظراً للصعوبات الناجمة عن تطبيق هذه العقوبة التي لا يعرفها العرب القدماء.

ويعطي شاخت مثلاً آخر استناداً إلى شهادة يوحنا الدمشقي أيضاً، وهو أن العمل بالكتابة في العقود كان مطبقاً إبان القرن الهجري الأول، ثم استبدل بشهادة الشهود، ولا شيء غير شهادة الشهود باعتباره عرفاً خاصاً بالعرب.

ويخلص شاخت وجماعة كبيرة من المستشرقين العاملين في حقل الفقه الإسلامي إلى أن الفقه الإسلامي لا وجود له إبان القرن الأول للهجرة من الناحية الفنية، كما كان الحال زمن العصر النبوي.

وعن الحقبة نفسها، يرى «كولسون» أن حركة الفتوحات بما ضمت من أجناس وثقافات وديانات مختلفة أدت إلى خلق مشاكل واقعية لا قِبَلَ للعرب الفاتحين بها، يضاف إليها المشاكل الداخلية التي تعرضوا لها خاصة في ما يتعلق بالخلافة التي قادت إلى اندلاع الحرب الأهلية (٣٥ - ٤٠ هـ) والفتن والثورات، وقيام الأحزاب السياسية المعارضة للسلطة المركزية، وقد حددت هذه الأحداث الجسام مجرى التطور التاريخي في القرن الأول الهجري.

ويعتقد كولسون أيضاً، أن المبادئ الأخلاقية في القرآن وضعت الأساس الأول لقيام بناء قانوني، لكن الرسول - في رأيه - لم يحاول وضع ما يشبه أن يكون تقنيناً كاملاً، مكتفياً بتقديم حلول لمشاكل آنية عرضت عليه.

ومرة أخرى نجد شاخت وكولسون غير منتبهين إلى ما تحويه النصوص القرآنية من شمول وعموم باعتبارها قضايا ممتلئة، يمكن إخراج كثير من القضايا والأحكام منها بطريق التلازم المنطقي، ومن هنا رأينا في كتابنا «شرح قانون المحاكم الشرعية اللبناني» الصادر عن دار المحجة البيضاء، أن ظاهرة الشرح على المتون التي كانت تصيب حتى القوانين الوضعية إبان تطورها هي ظاهرة كافية في تطور القوانين.

لكن ينبغي أن نلاحظ أنه في هذا العصر ظهر ما يسمى بالاجتهاد الفردي الذي تطور في ما بعد إلى ظاهرة «الإجماع»، وقد مارس هذا النوع من الاجتهاد الخلفاء والأمراء وكبار الصحابة.

وهو ما قد يشكل سنداً للقول بعدم كفاية النصوص، والحجة السائدة أن الصحابة كانوا في زمن النص، وتالياً، فإن ما صدر عنهم من فتاوى توافق النصوص الأصلية الواردة في القرآن، لكن خفي علينا وجه الموافقة.

وذهبت الشيعة الإمامية في أقوال أئمتهم عليهم السلام إلى أنها صادرة عن الله بنور الولاية والإمامة وهو علم باطني، وليس فهماً منهم للنص، وهي مفارقة بين ما ورد عن الصحابة وبين ما ورد عن الأئمة عليهم السلام وسواء أكان هذا أو ذاك، فإن النص القرآني لما كان قطعي الصدور ظني الدلالة، كان مثاراً لإنتاج أفهام بعدد أفراد الظن؛ لأن النص حينئذٍ يكون

نصاً مفتوحاً على فضاءات واسعة من المعاني، وهذا التحليل، وإن لم يكن بهذه الصورة في ذلك العصر، إلا أن الأمور في تطور الفقه كانت تجري على هذا المنوال، وهذا نفسه ما سوَّغ ظهور مدرسة الرأي.

ويمكن اعتبار المقايسة من الأخطاء القاتلة التي وقع فيها المستشرقون، وذلك عندما يلاحظون الفقه في القرن الأول، ويقيسونه على فقه القرن الثالث أو الرابع للهجرة، فيظهر لهم وكأنه لا شيء، حتى إذا وجدوا نتفاً تدل على أساسات الفقه، عمدوا إلى تأويلها وذهبوا بعيداً في تحليلها.

فقد ذهب المستشرقون شاخت، ومرجليوت، وكولسون إلى أنه لم يكن في عصر النبوة والخلافة نظام قضائي وأن وظيفة القضاء كانت منوطة بالولاة الذين ينظرون في جميع الأمور الإدارية والقضائية في ولايتهم، وإذا رأى ما يدل على أن النبي عيّن علياً عليه السلام قاضياً على اليمن، أو أن الخلفاء قاموا بالأمر نفسه، لم يعتبروا ذلك نظاماً قضائياً متكاملاً، أو أنه شيء تطور حتى آل إلى ما هو عليه في القرن الرابع.

كل ذلك تمهيد منهم للقول بأن الفقه الإسلامي في العصور اللاحقة مقطوع الصلة بعصر صدر الإسلام، وإنه يجب رد نشأته إلى عناصر أجنبية يكثرون الإضاءة عليها جيداً. وكنموذج على ذلك فقد شكك المستشرقون بالرسالة الفريدة والمميزة التي بعثها عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري، إذ أنكر جولد زيهر الرسالة؛ لأنها تحتوي على اصطلاحات دقيقة لم تظهر إلا في عصور لاحقة، كما أنكر الرسالة مرجليوت بسبب الاختلاف الوارد في بعض رواياتها، وعمد لإثبات ذلك إلى المقابلة بين ثلاث روايات اختارها وهي رواية الجاحظ، وابن

قتيبة، وابن خلدون، وحاول أن يجعل من اختلاف لسان الروايات دليلاً على كذبها.

وقد ذكرنا في كتابنا «دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد» أن ابن حزم أنكر أيضاً نسبة الرسالة إلى عمر، إلا أن منطلقات ابن حزم مبنية على مذهبه الظاهري الذي ينكر العمل بالقياس، ويشنع على العاملين به؛ بينما كانت حجة المستشرقين تارة اختلاف لسان رواياتها، وطوراً احتوائها على مصطلحات فنية تعود إلى مرحلة لاحقة، ومن هذه المصطلحات «القياس» حيث جاء في الرسالة «وعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور ببعضها، فقد ذهب شاخت إلى أن مصطلح القياس مشتق من المصطلح التأويلي العبري «هيكاش» والذي اشتق هو الآخر من الآرامية «نقش» ويسهب شاخت في أصل هذه الكلمة واشتقاقها، حتى يصل بها إلى إلحاق أمر لم يرد فيه نص بأمر ورد حكمه في أحد النصوص لاشتراكهما في علة الحكم، ويرى أن هذا المصطلح قد عرف في عصر الشافعي والمدرسة العراقية؛ حيث إنه مشتق من العبرية خاصة من قواعد «هيليل» التأويلية التلمودية، وبالتالي فإن أصولها ليست عربية، ويستشهد شاخت بتحليلات «دوب» الذي يرى أن قواعد «هيليل التأويلية» قد دخلت برمتها في القانون الروماني الذي تسربت من خلاله هذه المصطلحات إلى العربية والتي استخدمها الشافعي طبقاً لما قرره «ثيودور أبو قرة» معاصر الشافعي، من أنه - أي الشافعي - قد استقى هذه المصطلحات من القانون الروماني بحيث تكون خاتمة البحث، أن الفقه الإسلامي استمد العديد من أحكامه من المنطق اليوناني والقانون الروماني.

🕮 الفقه الإسلامي زمن الدولة الأموية:

قلنا آنفاً أن ما ذكره المستشرقون حول الفقه الإسلامي زمن النبي ﷺ والخلفاء الراشدين؛ أي إلى سنة (٤٠ هـ) كان توطئة للقول بأن الفقه الإسلامي يدين في وجوده إلى عناصر أجنبية. وهذا ما ذكره المستشرق البريطاني «دي لاسي أوليري» فذهب إلى أنه إبان قيام الدولة الأموية توارى فيها دين محمد إلى الوراء، وأصبح العربي يرى نفسه فاتحاً يحكم رعية، كما أصبح العرب بحكم كونهم حكاماً لسوريا على اتصال بثقافة متطورة إلى حد بعيد، استخدموها في بناء المجتمع والنظام الاجتماعي بشكل عام، وأنهم قد تأثروا بالحضارة الفارسية واليونانية، وهي نقطة أسهب فيها «أوليري» الذي يرى أن امتزاج الحضارة العربية بحضارات وثقافات البلاد المفتوحة ترك أثراً على النواحي القانونية. ويضيف: إن الأمويين اعترضتهم وقائع ومتطلبات جديدة، فلجأوا إلى توسيع الشريعة المقدسة عن طريق إضافة عدد ضخم من الأحاديث المصطنعة التي تروي ما قاله النبي وما فعله في ظروف لم يشهدها مطلقاً[(١)].

ويضيف أيضاً أن الناس في هذا العصر لم يستشعروا أية صعوبة في قبول الافتراض الذي يقول: إن النبي كان يمكن أن يقبل بالحلول المعقولة والعادلة التي جاء بها المشرعون الرومان، ويخلص بقوله: وهكذا فإن قسماً لا بأس به من القانون المدني الروماني قد دخل في الحديث النبوي. والصدى نفسه نجده في العقيدة والشريعة لجولد زيهر

(١) دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة: إسماعيل بيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

مع توسع أكبر حيث جعل الأحاديث النبوية نتيجة الوضع لأسباب سياسية واجتماعية، وخلقية.

وشاخت - وهو إمام المستشرقين في الفقه الإسلامي - وجد من عبارة يوحنا الدمشقي في وصف الولاة والقضاة الذين عينهم خلفاء بني أمية بأنهم «مشرعو الإسلام» مدخلاً للكلام عن المصدر الذي استقى منه هؤلاء المشرعون أحكامهم، وأنه ليس إلا نظم الرومان التي كانت سائدة في بلاد الشام وكذلك النظام الساساني الذي كان سائداً في بلاد فارس.

ومن قرارات هؤلاء المشرعين والقضاة المسلمين الأوائل، تكوّن ما أطلق عليه في ما بعد الفقه الإسلامي، وهو في نظره خليط من أحكام دينية إسلامية وأحكام عرفية، مضافاً إلى الآراء الشخصية للقضاة والولاة، ولا جديد عند كولسون يمكن إضافته إلى آراء شاخت هذه.

هذا ويتعرض جولد زيهر لفقه الفرق الإسلامية غير الرسمية فذكر منهم منهج الخوارج في فهم النصوص، من الاعتماد على الظاهر إلى جانب التأويل العميق للنص القرآني مبيناً أنه قد ظهرت عند فقهاء الخوارج اتجاهات عقلية حرة، جعلتهم يفكرون في المسائل الدينية تفكراً ذا صبغة حرة، منها اتجاه يعتمد على القرآن وحده كمرجع للأحكام، ويرفض ما عداه من السنن لقصورها عن توضيح أركان الإسلام، وضبط أحكامه(١).

وفي حديثه عن الفقه عند الشيعة، يتناول المصادر الفقهية التي يستندون إليها، وأثر ذلك على تطور الفقه واضعاً هذه الفرقة في ظروفها

(١) جوزيف شاخت، ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، ضمن كتاب المنتقى من دراسات المستشرقين، ترجمة: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت.

التاريخية التي تجعل من الأئمة المصدر الأساسي للفقه بناءً على أحقية علي عليه السلام وأبنائه بالخلافة، وتالياً فالشيعة لا ترى قيمة لحديث لم يروِه أئمتهم.

وفي موضع آخر يقرر جولد زيهر أنه ليس هناك من فروق تفصل بين مذاهب أهل السنة والشيعة، عدا عدة رسوم وشكليات في أبواب العبادات والمعاملات في الشريعة الإسلامية، وكلها شكليات متناهية في الدقة قلّما تلمس المسائل الجوهرية، وهذه الفروق لا تختلف عن تلك التي توجد بين المذاهب السنية، وتشبه ما يحدث من اختلاف بين الأحناف مثلاً والمالكية وغيرهم(١).

الأمر عينه لاحظه شاخت في كتابه «أصول الشريعة المحمدية»؛ حيث قرر أن تنوع الفقه المحمدي المعترف به من قبل الفرق الإسلامية القديمة كالخوارج والشيعة لا يختلف عن المذاهب السنية، إلا بمقدار ما تختلف هذه المذاهب بعضها عن بعض.

وفي كلام أكثر تحديداً يذكر «جولد زيهر» أن الفرق بين الشيعة والسنة على سبيل الحصر في المسائل الفقهية يبلغ سبع عشرة مسألة في المسائل الشرعية، وهو يرى أن هذه الخلافات قليلة الشأن، ويمكن إهمالها؛ لأن أمثالها كثير الوقوع بين المذاهب السنية المختلفة، لكن من جهة أخرى يشكك «شاخت» في صحة ما نسب من القواعد القانونية الدينية إلى الإمام الصادق عليه السلام، ويصفها بأنها مزورة!!! وكذلك فعل بما نسب إلى الإمام علي الرضا عليه السلام.

---

(١) جوزيف شاخت، أصول الشريعة المحمدية. اعتمدنا في ترجمة بعض مقاطعه على كتاب الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية: الدكتور ساسي سالم الحاج، إصدار مركز دراسات العالم الإسلامي، ليبيا.

وفي ما يتعلق بالفقه الزيدي الذي يصفه «شاخت» بالعبقرية، فهو بنظره أقدم وأول فقه إسلامي ظهر إلى الوجود خاصة «مجموع الفقه» المنسوب إلى الإمام زيد بن علي عليه السلام لكن المستشرق «برجستراسر» يذهب إلى أن تلك المجموعة الفقهية أخذت من مذهب الإمام أبي حنيفة وغيرها من المدارس الفقهية الأخرى التي كانت سائدة في القرن الثالث للهجرة، فالمجموع على ذلك يعود إلى هذه الفترة[1].

والنقطة الجديرة بالذكر حول كلام شاخت عن تطور الفقه الشيعي، هي قوله: إن هذا الفقه مستمد في غالبيته من فقه المدارس السنية، وهي حقيقة يقررها ما روي عن الفقيه الإمامي البروجردي من أن الفقه الشيعي حاشية على الفقه السني.

لم يخرق هذه النظرة - حسب تتبعنا - إلى الفقه الشيعي بالقياس إلى الفقه السني سوى «كولسن» الذي لم يوافق «شاخت»، بل رأى أن الفقه الشيعي متميز في شكله النهائي ويبدو في تعارض حاد مع المبادئ الفقهية المعترف بها من قبل المدارس السُّنية.

ويظهر لي أن الذي دفع كولسن إلى هذا القول إدراكه للبون الشاسع في المصادر الفقهية التي تذكر عادة في علم أصول الفقه، فظن أن ذلك يؤدي عادة إلى تباين واسع في النتائج، يشهد له إسهابه في الكلام عن المناهج وتباينها بين الفرق الفقهية، تبايناً جذرياً في أصول الفقه.

---

(١) جوزيف شاخت، مدخل إلى الفقه الإسلامي، اعتماداً على الترجمة لبعض مقاطعه في كتاب الظاهرة الاستشراقية السابق.

🕮 المستشرقون والفقه، زمن تكون المذاهب الفقهية الكبرى - العصر العباسي الأول (١٣٢ - ٢٣٢ هـ).

كان ظهور المذاهب الفقهية الأربعة نتيجة حتمية لتطور كل من مدرستي الرأي والحديث، لكن ما كان ذلك ليحصل لولا التطور العلمي الهائل الذي بدأ بصورة خجولة زمن الدولة الأموية وقبل سقوطها في معركة «الزاب» لكنها أصبحت حالة عامة وجوهرية في الحضارة الإسلامية بعد ذلك، أعني ظاهرة الترجمة للكتب من اللغات اليونانية والهندية والفارسية، وقد ألقت هذه الظاهرة بثقلها لا على الفقه الإسلامي فحسب، بل على مجمل الثقافات الإسلامية، التفسير، العناية بالسُّنة والتدوين، وقد كانت هذه النهضة شاملة في كل العالم الإسلامي.

يرى جولد زيهر أن أهم عمل أُضيف إلى الثقافة الإسلامية في هذه المرحلة هو ظهور «علم الفقه» ذلك القانون الذي انحط بعد ذلك بالتفصيلات الكثيرة في طريقة الحياة الدينية والمعرفة الدينية انحطاطاً سيئاً، وبالطبع فإن جولد زيهر يقصد الفقه كعلم له قوانينه وضوابطه، ويؤكد أن اختلاف وجهات نظر الفقهاء ومناهجهم طبقاً لما يعطى للحديث من أهمية، وطبقاً للاستنباطات المختلفة عنه، كما أن العادات السائدة في الأقاليم والحقوق العرفية، كل ذلك ساعد على اختلاف الأحكام في القضية الواحدة، وأدت هذه الاختلافات إلى ظهور مدارس ابتعدت عن بعضها في تفصيلات الأحكام وفي المناهج التي تسلكها، فسميت هذه المدارس مذاهب فقهية وليست فرقاً.

ويرى جولد زيهر أنه خلال هذا العصر يمكن الحديث عن أصل كبير من أصول الفقه الإسلامي يمثل فكرة تطوره، ويصور العنصر

الموفَّق للانقسامات الظاهرة بين المذاهب ألا وهو «الإجماع» الذي تقرر في الثقافة الإسلامية عندما اعتبر المسلمون أن ما أجمع عليه جماعة المسلمين صواب، ويستحق الاعتراف الواجب.

وقد تعرض «شاخت» بإسهاب في كتبه وأبحاثه المختلفة إلى نشأة المدارس الفقهية، وهو يشيد بمدرسة الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) الفقهية وأثرها في نشأة علم أصول الفقه الذي يرجع تأسيسه إلى الإمام الشافعي ويعتبره أول من أسس مدرسة في تاريخ التشريع الإسلامي، ويصف منهجه في هذا الصدد بأنه قد اتجه إلى تنظيم الفقه، والعمل بلا انقطاع على إيجاد تماسك بين الأحكام المنفردة، وعلى التحاشي عن أي تناقض بين نتائجها الأخيرة، وعزا إليه نشأة القياس الذي يُعتبر أحد مصادر الفقه الإسلامي. كما يعزو ما بين المذهبين الحنفي والمالكي من اختلاف إلى أسباب جغرافية ومدنية عامة أو إلى تنوع القوانين العرفية المندمجة بالفقه.

ويرجع «شاخت» سبب اختيار الإمام مالك رئيساً لمذهب الحجاز إلى شهرته الشخصية المتمثلة في نقده للأحاديث ورجالها، لا لاجتهاده التشريعي البحت، بل للنجاح العظيم الذي لقيه كتابه «الموطأ» أما أبو حنيفة فإنه يشغل من حيث تطور آرائه مكاناً أقل شأناً بكثير من مكانة أصحابه أبي يوسف وزفر والشيباني، ويرى شاخت أن ليس لأبي حنيفة عدا «الفقه الأكبر» أي كتاب صحيح من تأليفه، ويورد أمثلة فقهية عن الإمام أبي حنيفة تتعلق بكيفية استخدامه القياسي، وهي إحدى مميزاته التشريعية التي برز فيها وقعّد لها القواعد.

أما بالنسبة إلى المذهب الحنبلي، فإنه أشار إلى قول بعض فقهاء

المسلمين في أحمد بن حنبل من أنه محدث أكثر منه فقيهاً، ولكن برجوعه إلى كتاب المسائل الذي يشتمل على أجوبة الإمام أحمد بن حنبل عن المسائل التي وجهت إليه في جميع أبواب الفقه، كما يشتمل كتاب «المدونة الكبرى» على أجوبة مالك بن أنس، رجح عنده أنه كان فقيهاً أيضاً إلى جانب كونه محدثاً.

ويرى شاخت أيضاً أن العنصر الهام الذي يميّز نشاط المدارس الفقهية القديمة، يرتكز على أخذ هذه المدارس - ولأول مرة - بالقواعد القرآنية في استنباط الأحكام الفقهية، الأمر الذي لم يكن مطبقاً في القرن الهجري الأول، ووصل في خاتمة بحثه إلى أن المفهوم القديم للسُّنة طبقاً للمدارس الفقهية القديمة عبارة عن عمل الجماعة المثالي، وهذا التباين بين المذاهب والسنة أعطى للشافعي فرصة لتحديد «سنة النبي» باعتبارها الأحاديث المروية عنه والتي لها حجيتها، وهكذا اختلفت «السنة الحية» عن «سنة الرسول» إلا أن الأخيرة كانت متأخرة في الظهور عن الأولى، فحجية السنة عنده ابتدأ ظهورها مع الشافعي، أما «كولسن» فيرى أن تطور الفقه في هذه المرحلة، لم يستند إلى ما أصدرته المحاكم الإسلامية من أحكام، ولكنه نشأ لرغبة الفقهاء في بناء قانوني مخالف لعمل المحاكم؛ لأنهم رجال دين أكثر من كونهم رجال قانون، ومن هنا اصطبغ تناولهم التشريعي في أساسه بالصبغة المثالية الدينية، وقد قادت الظروف التاريخية إلى التمييز بين الفقه النظري للفقهاء والعمل القانوني للمحاكم، بيد أن العباسيين تمكنوا بقدر لا بأس به من التوفيق بين هذين الاتجاهين، فقاموا بتعيين قضاة يمثلون المذاهب القائمة، وعينوا آخرين مستشارين لهم مثل أبي يوسف الذي تقلد كلا المنصبين في آن واحد، لكن الخلاف اتسع في ما بعد بين الفكر النظري

والتطبيقات العملية حتى مثّل طابعاً أساسياً لتاريخ التشريع الإسلامي.

والأساس الذي قام عليه الفقه في هذه المدارس هو الرأي الشخصي للفقهاء القائم على الرأي الذي تطور حتى أصبح «قياساً» بالمعنى الفني للمصطلح، وقد اتفق كلٌّ من شاخت وكولسن في المنهج عندما تعرضا إلى كيفية ظهور مصطلحات: الاستحسان والاستصلاح (المصالح المرسلة) وغيرهما.

وفي مواجهة مدرسة الرأي، ظهرت مدرسة الحديث التي أطلق عليها «كولسن» «جماعة المحدثين» التي اتخذت موقفاً أكثر تحفظاً، وأشد تمسكاً بالقيم والمعايير القرآنية، لكنه من جهة أخرى افترض أن أهل مدرسة الحديث نسبوا خطأً كثيراً من القواعد والأحكام إلى النبي ﷺ، وأنهم كانوا يضعونه على هيئة قصص أو أخبار عما قاله الرسول أو فعله في مواقف معينة.

وفي خاتمة بحث شاخت عن المدارس الفقهية يذكر العديد من المدارس الفقهية الأخرى، كمدرسة «أبي ثور» (ت ٢٤٠ هـ) ومدرسة الطبري (ت ٣١٠ هـ) وغيرهما، ويذكر أيضاً أن حوالي عام ٧٠٠ للهجرة لم يبقَ من هذه المدارس إلا المدارس الأربعة المعروفة، بإجراء من الظاهر بيبرس لتكريسها.

🕮 الفقه الإسلامي في عصور الانحطاط (التقليد):

وهكذا من مجموعة صغيرة من القواعد الأخلاقية والقانونية أخذ الفقه بالنمو والتطور، هذا التطور الذي ارتبط بتطور الدولة الإسلامية واتساعها، وبنوعية الحضارة والثقافة التي استوعبتها، وبحركة المد

والجزر السياسية التي أثرت في نموه سلباً وإيجاباً، وقد تلازم تطور الفقه بتطور الدولة، فسايرها في نهضتها، وقدَّم لها الحلول الناجعة في جميع القضايا التي واجهتها، وأصبح المعبِّر الفعلي والحقيقي عن ازدهارها وعظمتها وحضارتها، وهو ما يدلك على أن هذه الأمة لا يمكن لها النهضة العلمية، إلا إذا تصالح فيها السياسي والمثقف كما حصل زمن المأمون حتى إذا دبّت العداوة بينهما، انتاب الأمة الضعف والهوان، وتفرقت أشتاتاً، واستأثر بالأمر من ليس له أهلاً، وانعكس ذلك على مختلف فروع العلم والثقافة، ومنها الفقه الذي وقف بعد تطوره عند الأئمة المجتهدين، وتأثر بتأسيس المدارس الإسلامية الفقهية؛ إذ صار لكل مدرسة أتباع يتعصبون لها، ويدافعون عن فقهها ومبادئها دفاعاً مشوباً بالتعصب والهوى، أكثر من استناده إلى الحجج والأدلة العلمية، فركد الاجتهاد، ووقف في إطار هذه المدارس، وهنا بدأت مرحلة الشرح على المتون التي تعتري القوانين في تطورها، وعكف أصحاب كل مدرسة يؤلّفون المدونات الفقهية في إطار كل مدرسة، وبلغ التعصب مداه بما لم يكن معروفاً في عهد الأئمة أنفسهم، فدخلت الأمة في عصر الجهل والظلمات والتقليد والعداء المذهبي، وخبا ضوء الابتكار والتجديد والاجتهاد.

ظلام دامس، لم يعكر صفوه إلا ومضات تنويرية حاولت ولمّا، الخروج من هذه الحالة المزرية، وذلك في ضمن قائمة عدّ منها ابن تيمية، والشوكاني، بيد أن أهم شخصية على الإطلاق في هذه المرحلة هو الإمام أبو إسحاق الشاطبي وكتابه القيم «الموافقات» الذي وصلت عنده نظرية المقاصد إلى أوج تألقها واتساعها.

لكن والحق فإن إغلاق باب الاجتهاد كان من الضرورات التي تنقذ

الفقه وليس من معوقاته، إن هذا مما يدهش حقاً، لكن الذي يدهش أكثر إذا راقبنا بدقة تلك المرحلة بمحدداتها الرئيسة حيث سادت فيها فوضى الاجتهاد حتى صارت ألعوبة في ظل فساد سياسي مطبق، فكان من الضروري وقف العمل بالاجتهاد لمنع أدعياء الاجتهاد من تضليل الناس باسم اجتهادهم المزعوم، فشاع التقليد والتعصب، وما أشبه اليوم بالأمس!!!

لكن قاعدة التقليد لم تقبل بدون معارضة، فهناك فقهاء رفضوا مبدأ التقليد، منهم مؤسس المذهب الظاهري داوود بن خلف الأصفهاني، ومنهم مؤسس دولة الموحّدين في المغرب الأقصى ابن تومرت، وكذلك ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، وغيرهم ممن حرّم التقليد وبالغ في التشنيع على الأخذ به، وأكثرهم حدة في ذلك ابن حزم الظاهري في كتابه الإحكام في أصول الأحكام.

يذهب شاخت إلى القول إن ابن تيمية لم يطالب صراحة بفتح باب الاجتهاد، ولم يدع أهليته له، لكن نظراً لمعالجته للإجماع بطريقة صارمة يفهم منه رفضه التقليد، كما أن تفسيره للقرآن والأحاديث النبوية بطريقة معينة أدى به إلى الوصول إلى نتائج جديدة في أنظمة الفقه الإسلامي، وقد اعتنق الوهابيون أفكار ابن تيمية العقائدية والأصولية الإسلامية، ومن ضمنها إبطال التقليد، لكنهم في الوقت نفسه احتفظوا بالقانون الحنبلي دونما تغيير طبقاً لتطوره قبل ظهور مدرسة ابن تيمية، ودون أن تزعجهم تلك التناقضات الناجمة عن ذلك.

ويتعرض شاخت في نهاية بحثه المتعلق بتطور الفقه الإسلامي بعد غلق باب الاجتهاد إلى دور المفتين في هذا التطور، ويصف جهودهم

بعدم الخلق والإبداع، وعدم إضافة جديد إلى الفقه الإسلامي، طالما كانت مهامهم تتحدد في بيان بعض الأحكام للناس العاديين السائلين لهم عنها، ولكنه يرى لهذا العمل أهميته عندما جمعت هذه الفتاوى في كتب بحيث أصبحت لها فائدة تاريخية لا تنكر (الظاهر أنه يريد الفتاوى العالمكرية الصادرة في الهند، ومجلة الأحكام العدلية الصادرة في السلطة العثمانية) كما أن تلك الفتاوى تبين لنا التطبيقات العملية للفقه في فترة محددة، ومدى تناسبها والأحكام الشرعية، ويضاف إلى ذلك أن قرارات المفتي المتعلقة بقضايا جديدة تمّ الاعتراف من قِبَل العلماء بأنها صحيحة ويجب أخذها بعين الاعتبار وتسجل في كتب المذهب ذاته، ويرى «شاخت» أيضاً أن أحكام القضاة وقراراتهم لم تأخذ هذا الاهتمام، ولم تساهم في تطوير الفقه الإسلامي منذ تكوينه عند بداية العصر العباسي.

ويختم شاخت بحثه قائلاً: يظهر للقارئ بكل وضوح أن الفقه الإسلامي حتى العصر العباسي الأول يمتاز بالمرونة والتطور، لكن بعد ذلك العهد أصبح يتّسم بالثبات والجمود، وهذا الجمود المميز للفقه الإسلامي هو الذي أتاح له استقراره عبر العصور التي شهدت انحطاط الأنظمة السياسية الإسلامية.

وفي الموضوع نفسه يذهب «كولسون» إلى القول: إن الفقه الإسلامي قد اعترف بوضوح منذ بدايات القرن العاشر الميلادي بأن طاقته الخلّاقة قد استنفدت طبقاً للرأي القائل بإغلاق باب الاجتهاد حيث حلّ التقليد محل الاجتهاد، وهكذا أصبح كل فقيه مقلداً لمذهب أسسه أسلافه، ويرى بعض الكتّاب المحدثين أن هذا المذهب يرجع إلى الظروف الخاصة بالغزو المغولي، لكن «كولسون» يرى أن هذه الظاهرة قد حصلت تاريخياً

قبل هذا الغزو بثلاثة قرون عندما ساد الاعتقاد بأن عملية تفسير النصوص وتوسيعها قد اكتملت نهائياً على أيدي أولئك العلماء الأفذاذ الذين صاغت جهودهم الفقه في صيغته النهائية الصحيحة.

وهكذا كانت الأنشطة الفقهية المكبّلة بمبدأ التقليد قد اقتصرت على التدقيق في الأحكام السابقة وتحليلها وشرحها، وبذلك تحدد دور الفقهاء في التعليق على أعمال أئمتهم السابقين في إطار تعليمي بحت، بلغ أحياناً مستوى رائعاً في مجال الإفتاء، ويبدو أن «كولسون» لم يجانب الصواب حين قال: إن الفقه الإسلامي حالة كونه مثالياً لم يتطور من أحكام المحاكم كالقانون الروماني الذي اعتمد في تطوره على الدعاوى، أو كالقانون العرفي الإنجليزي الذي تطور بفضل السوابق القضائية، ومما ساعد على ذلك أن النظرية الأصولية الرباعية التي اكتملت في القرن العاشر الميلادي استبعدت حجية عمل المحاكم تماماً، الأمر الذي نتج عنه منهج نظري منعزل عن الواقع، وهكذا أصبح هذا المنهج علماً تأملياً بحتاً عندما انفصل الفقه عن العمل القانوني الواقعي.

وكما ذكرنا سابقاً، كانت الظاهرة البارزة في هذا العصر هي ظاهرة الشرح على المتون الفقهية الأساسية لمالك والشيباني والشافعي، ثم ألحقت إلى هذه التعاليق حواش إضافية تتفرع فيها، وتتداخل وجهات النظر وخطوط التطور المختلفة، كما ألّفت بعد ذلك المتون المختصرة على هذه الشروح، وهكذا في دوامة إلى زمان انبعاث الفقه في العصر الحديث[١].

---

(١) ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار المغرب الإسلامي، بيروت.

🕮 الفقه في زمن الانبعاث (العصر الحاضر)

وإسماعيل يطفو
صحراء من كتب تموت. . .
من أنت إسماعيل؟ نازفة خطاك.
كتباً يلملمها حواة
في كل جرف حفرة
وفي كل فاصلة سرا
حشو، ورجم خرافة. . .

هذه مقاطع من قصيدة «إسماعيل» لأدونيس في ديوانه الحصار، يرمز بإسماعيل فيها إلى التراث الذي تركه الأسلاف ومنه التراث الفقهي، وقد أصابه التورم في عصور الانحطاط، قبل أن يصل إلينا مثقلاً بالحشو والتكرار والعبارات المعقدة، التي أحوجت القارئ إلى بذل جهد مضاعف، الأول في تحليل العبارة وفكّ ألغازها، والثاني في فهم المطلب العلمي المودع فيها.

ومن هنا تعالت الدعوات إلى تجديد الفقه، وكانت طليعة الأعمال الرائدة في هذا المجال ظهور مجلة الأحكام العدلية في الدولة العثمانية، والمميز فيها إيراد الفقه باعتماد التقنين فجاءت المجلة في (١٨٥١) مادة، وقد شهد العالم الإسلامي أعمالاً مماثلة من التقنيات التشريعية القائمة أو المستمدة من الفقه الإسلامي.

يتحدث «شاخت» في المبحث العاشر من كتابه «مدخل إلى القانون الإسلامي» عن قيام فئة من المجددين المحدثين الذين هالهم ما وصل إليه الفقه من تأخر وجمود، وما وصلت إليه الأمة الإسلامية من تدهور

وانحطاط، فانبرى هؤلاء المصلحون إلى تجديد الفقه الإسلامي وتطويره ليتلاءم والمتطلبات الحديثة.

ثم تحدث لاحقاً عن حال نيجيريا بعد استيلاء بريطانيا عليها عام ١٩٠٠ م من جهة تطبيق الشريعة الإسلامية، وكذلك يشير شاخت إلى تطبيق المذهب الحنبلي في العربية السعودية وكيف باءت محاولة «محمد ابن سعود» إعداد مشروع لتقنين الفقه الإسلامي بالفشل بعد احتجاج العلماء الحنابلة.

ويتابع «شاخت» إجراء مسح جغرافي للعالم الإسلامي من جهة التعامل مع الفقه والمراحل التي وصل إليها أثناء تطوره في العصور الحديثة، فتحدث عن اليمن في عهد الإمام «يحيى» ومحاولته وضع قانون إسلامي خالص يعتمد على المذهب الزيدي الشيعي، كما تكلم عن أفغانستان التي رأى فيها أن الأعراف المحلية طاغية وحاكمة على الأحكام الشرعية نفسها.

لكن في حديثه عن الفقه في الدولة العثمانية يمتدح عملها وحسن تطبيقها للشريعة بما يفوق خلفاء بني العباس أنفسهم، معتبراً أن لظهور الدولة العثمانية المسلمة أثره الأساسي الهام في تاريخ الفقه الإسلامي، وقد ساعد على ذلك دخول هذه الدولة الإسلام في فترة متأخرة، الأمر الذي حدا بها إلى أخذ الإسلام بجدية، والاهتمام أكثر من الشعوب والدول الإسلامية الأخرى التي اعتنقت الإسلام قبلها بقرون عديدة، وقد سيطرت القوانين العرفية والتنظيمات الإدارية في مبدأ الأمر، كما استقرت بها أنظمة تتنافى والشريعة الإسلامية، لكنها اعتبرت من الأمور العادية كاختطاف الأطفال المسيحيين بالقوة وإجبارهم على اعتناق

الإسلام، وضمّهم إلى القوات المسلحة التركية (الانكشارية)، وفرض إجراءات مالية على هيئة ضرائب تُجبى على الزوجات، إن هذه الأنظمة وغيرها، عاشت بعد الزمان الذي بررت فيه بالرغم من انتشار الإسلام في أصقاع الإمبراطورية العثمانية.

وعند بداية القرن السادس عشر ميلادي، انتصر العلماء المسلمون والمتخصصون في الفقه الإسلامي على السلاطين والحكام العثمانيين، حتى أصبح السلطان سليم الأول وسليمان الأول وخلفاؤهما أكثر جدية وميلاً إلى تطبيق الشريعة الإسلامية من الخلفاء العباسيين الأوائل، وهكذا أسسوا إدارة العدالة وفق أحكام الشرع الإسلامي، وطوّعوا أنظمتهم المحلية للقضاء حتى أصبح الحكام المدنيون ورؤساء الشرطة تحت سيطرة القضاة كلٌّ في منطقته، ونظموا القضاء على شكل هرمي ديني، ومنحوا مفتي إسطنبول سلطات خاصة وضعته على رأس هذه الهيئة القضائية، وحمل لقب شيخ الإسلام، وأصبح هذا المنصب من أعلى مناصب الدولة في الإمبراطورية التركية، مع كون حامله مخولاً مراقبة تطبيق القانون المقدس في الدولة، ويشرف على أنشطتها الهيئة القضائية، وكان مستشاراً في كل الأمور والمناسبات لمعرفة مدى تطابقها للشرع الإسلامي من عدمه، وكان أهم شخصية تقلّدت هذا المنصب هو المفتي الأكبر «أبو السعود» (ت ٢٨٩ هـ). والذي عيّنه السلطان سليم الأول، وقد نجح هذا المفتي الكبير في وضع القانون الإداري للإمبراطورية العثمانية متمشياً مع الشريعة الإسلامية، وقد توصلت هذه الشخصية إلى التوفيق بين نظام الوقف الإسلامي ونظام الطابو العثماني، كما وضع نظاماً للقضاة يلتزمون بموجبه اتباع توجيهات السلاطين في ما يتعلق بتطبيق الشريعة الإسلامية.

ويتابع شاخت قائلاً: إن السلاطين العثمانيين لم يتميزوا بحماسهم للقوانين المقدسة للدفاع عنها فحسب ولكنهم تميزوا كذلك بأنشطتهم التشريعية، فقد لقب السلطان سليمان الأول «بالقانوني» لنشاطه التشريعي الفعال وتنظيمه إدارة عامة فعالة، وهؤلاء السلاطين أصدروا «قانون نامه» الذي هو عبارة عن قوانين حقيقية، وهم يعتقدون - بحسن النية - أن بإصدارهم لهذه القوانين فإنهم لا يناقضون الشريعة الإسلامية ولا يلغونها، ولكنهم يكملونها.

وهكذا يتابع «شاخت» استعراض تاريخ القوانين ووضعها في الدولة العثمانية ويصرِّح بأن النظام القانوني للإمبراطورية العثمانية في القرن السادس عشر كان أسمى من الأنظمة القانونية الأوروبية المعاصرة له.

ويستعرض «شاخت» أحوال الفقه الإسلامي في الهند والجزائر وباكستان حيث سيطر في الهند وباكستان «القانون الأنجلو إسلامي» معتبراً أن الفقه في تلك البلاد قد تأثر كثيراً بالقوانين البريطانية.

لكن المستشرق «لوي مايّو» يعارض ما ذهب إليه شاخت، فذهب إلى أن القوانين الإنجليزية لم تؤثر إطلاقاً في القوانين الإسلامية في الهند البريطانية، خاصة في قوانين الأحوال الشخصية، نعم حصلت تغيرات طفيفة في القانون الجنائي.

وحسب رأي مايو فإن التأثير الغربي على القوانين الإسلامية ظهر بداية القرن التاسع عشر على جميع مناحي الحياة الثقافية والاقتصادية والسياسية والنظم القانونية عامة كما في حالة تركيا الكمالية.

ويستعرض المستشرقون بأسلوب وصفي أحوال الشريعة الإسلامية في جميع البلدان الإسلامية، وكيف أن شيئاً فشيئاً دخلت القوانين الغربية

أصول المحاكمات، القانون التجاري، القانون البحري، القانون المدني...

كان لهذه التطورات - كما يرى المستشرقون - آثاراً تدميرية على الفقه الإسلامي في مسيرة تطوره مستعرضين آراء بعض رجال الإصلاح والدعاة إلى التجديد في الفقه، وكذلك نشطت الحكومات الإسلامية وبعض علمائها في مجال تقنين الفقه، حيث سلكت مناهج مغايرة لما هو معمول به في السابق، كعدم التقيد برأي مذهب معين تيسيراً للناس ورفعاً للمشقة، ومن هؤلاء المصلحين جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبدو.

ظهرت إثر تلك الحركة قوانين إسلامية عديدة، قانون العائلة التركي ١٩١٧، قوانين تنظيم المحاكم الشرعية في العراق ١٩٣١، مجموعة جمال عبد الناصر المشهورة... وهكذا، وكلها تعتمد التلفيق بين الآراء والمذاهب المختلفة.

يتعرض كولسون إلى جهود محمد إقبال الذي طالب بممارسة الاجتهاد المطلق ما أثار جدلاً مع دعاة غلق باب الاجتهاد، ممتدحاً قانون الأحوال الشخصية الصادر عام ١٩٥٧ م في تونس لما فيه من تجديد في هذا المضمار، ويرى فيه نتاجاً للأفكار التحررية التي نادى بها محمد عبدو كإلغاء تعدد الزوجات لاستحالة العدل بينهن.



🕮 الخاتمة:

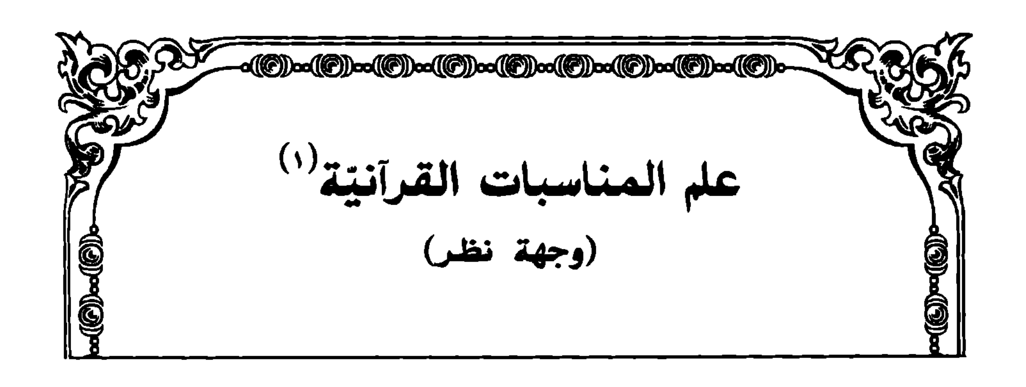
لأن دراسات المستشرقين في الفقه الإسلامي كثيرة التشعبات، لم يكن من الممكن إلا استعراض الخطوط والملامح العامة مع تدعيمها ببعض التفصيلات كأمثلة ونماذج، بالطبع، لا يمكن لهذه المقالة أن تغني عن الرجوع إلى كتب الاستشراق في خصوص الفقه الإسلامي، لكنها كمدخل عام تحوز على قدر كبير من الأهمية، لا من جهة أنها تكفي القارئ العجلان فحسب، بل لأنها ترشد القارئ - إذا ما أراد الرجوع إلى كتب المستشرقين - وتنير له الطريق، فيسهل عليه الأمر.

لكن نلاحظ - كما ألمحنا إلى ذلك آنفاً - أن المستشرقين لم يعنوا بالفقه الشيعي الإمامي بمستوى عنايتهم بالفقه السُّني بمذاهبه المتعددة، فلم يذكروه إلا عرضاً - هذا بحدود تتبعي - وهو ليس بالكثير، بل يفوقه بكثير، فقد رأينا المستشرق الفرنسي «هنري كوربان» يهتم بالفلسفة الإيرانية والشيعية، ورأينا المستشرق «يان ريشار» يعتني باجتماعيات الشيعة في إيران، لكن لم نسمع عن مستشرق تخصّص بالفقه الشيعي بمستوى «جوزيف شاخت» وهذه من الملاحظات التي تؤخذ عليهم، علماً أن في المذهب الشيعي الإمامي ما يغري بالدراسة كونه مذهباً لا يقول بسدّ باب الاجتهاد، وإن كنا نرى أن الاجتهاد في هذا المذهب «مكرمة وهمية».

وأخيراً، هل انتهى النشاط الاستشراقي؟ خلافاً لبعض الآراء، ما زالت الظاهرة الاستشراقية نابضة بالحياة إلى الآن، وإن لم تعد بنفس الزخم الذي كانت عليه سابقاً، فما زالت مراكز الاستشراق موجودة في العالم الإسلامي، ومنها المعهد الألماني للاستشراق في بيروت والأردن، وبرعايتهم صدر أخيراً ترجمة باللغة العربية لكتاب «ثيودور

نولدكه» فائق الأهمية «تاريخ القرآن»، كذلك كتبت المستشرقة الفرنسية صابرينا ميرفان كتاباً بعنوان «حركة الإصلاح الشيعي» وكما قلنا، مهما كانت الأهداف، فمن المهم أن نرى أنفسنا بعيون الآخر.





علم المناسبات القرآنيّة(١)

(وجهة نظر)

بسم الله الرّحمن الرّحيم، والصّلاة والسّلام على حبيب إله العالمين، وعلى آله الأطهار الميامين.

علم المناسبات، أو علم التّناسب، من العلوم الإسلاميّة المتعلّقة بالقرآن الكريم، وهو من العلوم القرآنيّة التي ظهرت في العصور المتأخّرة، وربّما كان كتاب البرهان في ترتيب سور القرآن لأبي جعفر بن الزّبير، شيخ أبي حيان، صاحب البحر المحيط من أقدمها، لكنّنا نعلم أنّ هذا العلم كان موجوداً زمن العزّ بن عبد السّلام (سلطان العلماء)، وذلك لموقفه المعارض لهذا العلم، كما نقل عنه السيوطي في كتابه الإتقان في علوم القرآن، حيث قال: «إنّ ربط آيات القرآن على ترتيب نزولها تكلّف لا يليق، إذ أنّ شرط حسن الكلام أن يقع في أمر متّحد، مرتبط أوّله بآخره، فإن وضع على أسباب مختلفة، لم يقع فيه ارتباط، ومن رام الرّبط فهو متكلّف بما لا يقدر عليه إلّا برباط دقيق، يُصان عن مثله حسن الحديث فضلاً عن أحسنه، فإنّ القرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة، شرّعت لأسباب مختلفة، وما كان كذلك لا يتأتّى ربط بعضه ببعض».

---

(١) مجلة الكلم الطيب، حوزة الرسول الأكرم ﷺ، بيروت.

ومن الكتب المعروفة في هذا العلم كتاب البقاعي المعروف بـ«نظم الدرر في تناسب الآيات والسور»، وكتاب السّيوطي «تناسق الدرر في تناسب السّور»، وكان معاصراً للبقاعي، وقد جعله على وفق ما جاء في كتابه.

بيد أنّ اللّافت هنا اقتصار البحث في علم المناسبات على السّور حسب ترتيب المصحف، لا حسب ترتيب النّزول، وهذا يجرّنا عنوة إلى التّساؤل التّالي: ما هي المنهجيّة المتّبعة في عمل اللجنة التي شكّلها عثمان برئاسة زيد بن ثابت لجمع القرآن وترتيبه على النّحو الذي وصل إلينا؟ وبتعبير آخر، ما هي الضّابطة الموضوعية في وضع سورة ما قبل أو بعد غيرها من السّور؟

والظّاهر أنّ هذه الضّابطة غير موجودة وإلّا لتضافر القول فيها كابراً عن كابر، ولوصل إلينا، والمظنون أنّ الترتيب الموجود في المصحف جهد استنسابي تبرّعي، يشهد له، بل قد يدلّ عليه، الدّواعي والأسباب التي دفعت عثمان إلى جمع القرآن، حيث ورد أنّ ذلك عقيب اختلاف المسلمين القاطنين على الثّغور في قراءة الآيات في رواية مشهورة، لا داعي لذكرها، فكان العمل على جمع القرآن لتوحيد النّطق به على قراءة واحدة، وهي لغة قريش، ونبذ ما عداها، ولذلك نرى علماء القرآن يقيّمون عمل عثمان ومدى نجاحه في ضبط القراءات، وفي هذا الإطار يذكرون قراءة ابن شنبوذ أوائل القرن الثّالث للهجرة كشاهد على عسر العمل على توحيد القراءة.

إذاً لم يكن في بال اللّجنة التي ترأّسها زيد بن ثابت لحاظ مناسبات بين هذه السّورة وتلك، كلّ ذلك بناءً على أنّ ترتيب السّور في القرآن الكريم، ليس توقيفياً كما هو الظّاهر، وإنّما ينبغي أن يُصار إلى القول

بالتّوقيف في التّرتيب الواقع حسب النّزول، لأنّه هكذا نزل من ربّ العالمين، ومع ذلك لم يتمّ جمعه على هذا النّحو، بل ذكروا أن التّوقيف واقع في ترتيبه تمسّكاً بأدلّة مدخولة واهية.

وإذا أضفنا إلى ذلك ما روي من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد خرج إليهم بعد وفاة الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وبيده نسخة من القرآن الكريم مجموعة حسب النّزول فرفضوها، ازداد الأمر التباساً.

وعلى أيّ حالٍ، فإنّ ما يذكر عادة من مناسبات بين السّور هو جهد تبرعي يحاكم هذا التّرتيب، ويعطيه مداليل لم تكن في أذهان أفراد هذه اللّجنة، على أنّ التكلّف فيها ظاهر، والعجب أنّ بعض من استغرق في هذا العلم، ذهب - تحت تأثير ما ظنّه مناسبة - إلى القول بتوقيف ترتيب السّور في المصحف العثماني، أعني الذي وضع زمن عثمان.

والجدير ذكره هنا، أنّ عمل اللجنة، وعمل عثمان فيما يخصّ القرآن، ممضيٌّ من قبل أئمّة أهل البيت عليهم السلام فقد تسلّم الإمام علي عليه السلام الخلافة سنة (٣٥ هـ) إلى سنة (٤٠ هـ)، ولم يغيّر - أو يحاول - ما أقدم عليه عثمان، بل قد ورد عنه عليه السلام النّهي عن تثوير القرآن بعد اليوم، ودام الأمر على هذه الحال طوال فترة أئمة أهل البيت عليهم السلام.

هذا، وبالرّجوع إلى كتاب السّيوطي «تناسق الدّرر» الذي هو صدى لكتاب البقاعي «نظم الدّرر» يظهر لنا أنّ عمله كلّه محكوم لضابطة عامّة، اعتمد عليها بصورة كليّة، وهي أنّ السّورة اللاّحقة تبيّن أو تفصّل ما أجمل في السّورة السّابقة.

وهذه الضّابطة قريبة جداً لتعريف هذا العلم، حيث جاء في مقدّمة

البقاعي لتفسيره بأنّ «علم المناسبات الأعمّ من مناسبات القرآن وغيره، علم تعرف منه علل التّرتيب، وموضوعه أجزاء الشّيء المطلوب، علم مناسبته من حيث التّرتيب، وثمرته الاطّلاع على الرّتبة التي يستحقّها الجزء بسبب ما له بما وراءه، وما أمامه من الارتباط والتعلّق، الذي هو كلحمة النّسب، فعلم مناسبات القرآن علم تعرف منه علل ترتيب أجزائه، وهو سرّ البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الحال، وتتوقّف الإجادة فيه على معرفة مقصود السّورة المطلوب ذلك فيها، ويفيد ذلك معرفة المقصود من جميع جملها؛ فلذلك كان هذا العلم في غاية النّفاسة، وكانت نسبته من علم التّفسير نسبة علم البيان من النّحو».

ويظهر من هذا التّعريف مع التأمّل أنّه ناظر إلى علم المناسبة بين أجزاء السّورة؛ أي الآيات ويكاد لا نظر له إلى المناسبات بين السّور، ومن هنا يمكن الحديث عن كلا المقامين:

- المقام الأوّل: المناسبة بين الآيات:

وهو حاصل على نحو الموجبة الجزئية؛ لأنّ الوحدة الموضوعيّة للنصّ مفقودة في أكثر السّور، بل جلُّها، وهذا ظاهر لكلِّ قارئ للقرآن، حيث تبدأ السّورة بذكر القتال، ثمّ تتحدّث عن الآخرة فتلقي عليك سيلاً من الصّور الجهنّمية، ثمّ سرعان ما تزوّدك بصورة جنانية، لتقفز بعدها للحديث عن النّساء وأحكامهن، وهكذا. . . إنّها لغة متحرّكة، ومتحرّرة من القوالب المغلقة.

نعم، يمكن أن نجد رابطاً بين هذه الآيات التي تفتقد الوحدة الموضوعية وهو جامع معنويّ، ولو كان بعيداً، وربّما هذا ما عناه سلطان العلماء العزّ بن عبد السّلام في كلامه الآنف الذكر من منع المناسبة.

لكن يجب أن نستثني من هذه القاعدة العامّة بعض السّور كقصّة يوسف عليه السلام، فإنّ الوحدة الموضوعيّة فيها واضحة، وتستمرّ إلى ما قبل نهاية السّورة.

وقد برع الفخر الرّازي في الإضاءة على تلك الروابط والمناسبات بين الآيات في تفسيره المشهور.

والوحدة الموضوعية على غرار ما نجده في النّصوص البشرية؛ من أدب، ورواية، ومسرح، وقصّة، أو شعر، لا نجده في النصّ القرآني، وذلك لأنّه نصّ مفتوح.

والنّصوص المفتوحة تخرجك إلى فضاء لا يمكن أن تسير فيه إلّا بمعيار التّأويل وآلياته، والتّفسير وتعدّد القراءة، وهذه الخصائص هو ما يجعل النصّ المفتوح لغةً للفكر لا للفهم، ومثاراً للاختلاف والإبداع، وإخراج المكامن العميقة لدلالات النصّ.

ومن هنا رأى كثير من المفسّرين ضرورة إيجاد طريقة جديدة في التّفسير، وهي طريقة التّفسير الموضوعي في مقابل الطّريقة الكلاسيكية في التّفسير، وهي طريقة التّفسير التّجزيئي، وما كان ذلك ليتمّ لولا القلق في النصّ في مجمل السّورة أو السّور، نعم، قد يكون لأجزاء النصّ مجتمعة من الحكم ما ليس له متفرّقاً، لكن هذا أجنبي عن ادّعاء المناسبة على نحو الموجبة الجزئية، وجامع انتزاعي رابط على نحو الموجبة الكلية.

- **المقام الثّاني: المناسبة بين السّور:**

وهو المقام الذي انبرى له السيوطي في «تناسق الدّرر في تناسب السّور» ولم يتعرّض فيه إلى المناسبة بين الآيات، وربّما لأنّ معاصره

البقاعي استوفى وأوفى فيه، وكما قلنا سابقاً فإنّ المناسب البحث في مناسبات السّور، إذا كان ترتيبها بحسب النّزول، لأنّه بذلك يفهم تطوّر تنزيل النصّ على مستوى تكوين المفهوم، وعلى مستوى التطبيق أيضاً. ومنه يتبيّن النّاسخ من المنسوخ، والعامّ من الخاصّ، والمطلق من المقيّد عند من منع - في علم الأصول - تقديم الخاصّ، والمقيَّد على العامّ والمطلق.

لكن، لأنّ هناك من ادّعى التّوقيف في ترتيب السّور الموجودة في المصحف العثماني- ويبدو أنّ السّيوطي منهم - سوّغ البعض البحث عن المناسبات الموجودة فيه. والحقّ يقال، فإن جهداً غير عادي قد بُذل في سبيل استنطاق التّرتيب لإيجاد المناسبة، وهذا واضح في تفسير البقاعي، وأوضح منه في كتاب السّيوطي.

مع غض النّظر عن اشتهار الأخير بالأخذ والاستعارة، لكنّ أحداً من هؤلاء وغيرهما ممّن اعتنى بعلم المناسبات لم يبيّن النّكتة في وجود المناسبة بين السّور القرآنية، لا من قريب ولا من بعيد.

وأعتقد في نظري أنّ ظاهرة التّكرار التي حفل بها النصّ القرآنيّ هو الذي سوَّغ وجود المناسبة بين السّور القرآنيّة، ويدلّ على ذلك، أنّنا لو رتّبنا السّور ترتيباً مخالفاً ومغايراً لما هو معروف في المصحف العثماني، وكذلك مغايراً لترتيب النّزول، لم نعدم وجود مناسبات مختلفة، وربّما كانت أدقّ إحكاماً وأنسب.

وهنا لا بد من إيراد جملة من الشّواهد:

- الشّاهد الأوّل: لنفرض أنّ «الفاتحة» جاءت في ترتيب المصحف آخر سورة، لقالوا: إنّ مناسبة مجيئها في آخر سور القرآن أنّها توجز ما

أجمل في تمام القرآن، وقد قالوا العكس في ترتيبها الحالي، وجعلوا تمام القرآن بياناً لما أجمل فيها.

- الشاهد الثّاني: لنفرض أنّ سورة «النّمل» جاءت بعد سورة «الجنّ» حينها يمكن أن يقال في وجه المناسبة إنّه لمّا ورد الكلام عن الجنّ في سورة «الجنّ»، أو قل في بعضها، تشوّقت النّفس إلى مزيد معرفة عن هذه المخلوقات الخفيّة، فناسب مجيء سورة «النّمل» بعدها، إرضاءً لهذا التشوّق، ولهذا الجوع المعرفي، الذي خلّفته سورة «الجنّ»، كذلك يناسب أن يأتي بعدها سورة «الرّحمن».

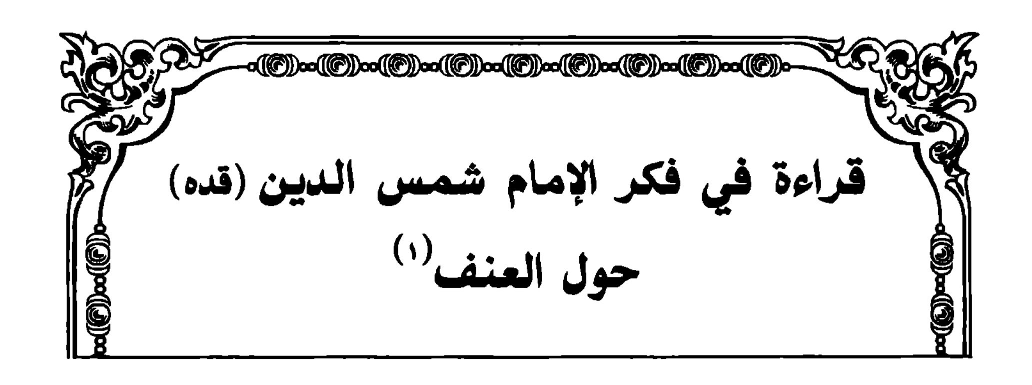
- الشاهد الثّالث: لنفرض أنّ سورة «المؤمنون» جاءت بعد سورة «المنافقون»، وبعدها سورة «الكافرون» على خلاف التّرتيب الطّبيعي الحاصل في المصحف، فلن يعدم النّاظر في القرآن وجوه المناسبة بينها، فإنّها تتحدّث عن أصناف النّاس من جهة الموقف من الدّين وإذا جاءت هذه السّور بعد البقرة كان أحسن لأنّها تفصّل ما ذكر في أوّلها.

وهكذا يمكنك - أخي القارئ - أن ترتب السّور بشكل عشوائي وستجد المناسبات، وقد كنت أعددت شواهد كثيرة بيد أنّي لن أذكرها، لأنّه فيما ذكرنا غنية.

ونخلص إلى أنّ هذا يدلّنا على أنّ لا خصوصية في ترتيب السّور تستدعي إعمال علم المناسبات فيما بينها، وربّما لقوّة المناسبة بين بعض السّور ذهبت الإماميّة إلى أنّ سورتي «الفيل» و«إيلاف» سورة واحدة لا يجوز الاكتفاء بإحداهما في الصّلاة، بل يجب الإتيان بهما معاً مع البسملة بينهما، والأمر نفسه بين سورتي «الضّحى» و«ألم نشرح». وهذا يعني أنّ الأمر مفقود في غير هذه الموارد.

ثمّ ينبغي النّظر في خصوصية المناسبة في ترتيب السّور حسب النّزول كما قلنا، لكن للأسف لم يبحث فيه أحد.





قراءة في فكر الإمام شمس الدين (قده) حول العنف[1]

بعيداً عن العرض أو التلخيص لكتابي الإمام شمس الدين «جهاد الأمة»[2]، و«فقه العنف المسلح»[3] يصدق على مؤلفات الإمام شمس الدين ما قاله المحققون على تاريخ ابن خلدون ومقدمته المشهورة: «يخيل لمن قرأها أن مؤلف المقدمة هو غير مؤلف التاريخ»!! وذلك عندما وجدوا أن المنهجية التي دعا إليها في المقدمة ليست هي المنهجية السائدة في كل أجزاء التاريخ، مع فارق أساسي، وهو أن الإمام يهدف إلى التنوع في الأفكار والرؤى، ولا يعكس أي خلل في تطبيق المنهجية التي اختطها لنفسه.

وإن المتصفح للكتابين الآنفي الذكر مع ملاحظة ما أفاده في غيرهما من المصنفات والمقالات يجد العمق الفقهي، والموضوعية في البحث، والشمولية في العرض المتمثل في ملاحقة ما يلزم لزوماً منطقياً. وفوق كل ذلك تجد الجديد في الأبحاث، وهو الهاجس المسكون في الثقافة العربية عموماً، والأبحاث الفقهية والأصولية خصوصاً. إلّا أن كل هذه

---

(١) مجلة الحياة الطيبة، السنة الثالثة، العدد التاسع.

(٢) الإمام محمد مهدي شمس الدين، جهاد الأمة، ط ١، ١٩٩٧ م.

(٣) الإمام محمد مهدي شمس الدين، فقه العنف المسلح، ط ١، المؤسسة الدولية للنشر ٢٠٠٢ م.

الإيجابيات التي تجسد فرادة الإمام شمس الدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ لا تمنع من ملاحظة الأمور التالية:

١ - في كتابه «فقه العنف المسلح»[١] يرسل الإمام إرسال المسلمات مواجهة الإسلام لحرب معلنة وخفية، من قبل الغرب العدو والغازي، وأنه بسقوط الدولة العثمانية لم يعد الإسلام يشكل تحدياً بعد تحطم بناه التنظيمية والسياسية، وتالياً، هو ليس بقادر على المواجهة على الصعيد الاقتصادي والتجاري بعد الثورة الصناعية، والتقدم العلمي ولم يبقَ من الإسلام إلا التحدّي الثقافي الذي يحمل في أحشائه مشروع انبعاث سياسي، انعكس على شكل حركات إسلامية اعتمدت الشكل، والتنظيم الحزبي المعمول به في الغرب.

وهي واقعة بين حصارين:

خارجي: يتمثل في الغرب بمنظومته العلمية، ومقدراته الاقتصادية.

داخلي: تمثله الأنظمة الحاكمة في العالم الثالث.

وبين الحصارين ولدت أفكار ومشاعر، كونت مناخ العنف عند كثير من الحركات الإسلامية، ومن ثم طبعت أسلوب العمل السياسي الذي تمارسه بطابع العنف. يتجاوز بهذه الرؤية الجذور التاريخية للصراع بين الشرق والغرب، هذه الجذور التي تدفع إلى أن يكون العنف ضرورة لا خياراً على مسرح الأحداث، ومن كلا الطرفين المتحاربين.

والاحتكاك بين الشرق والغرب تمظهر في احتكاك على مستويات عديدة ثقافية وحضارية، فمن المدّ الإسلامي بفتح الأندلس عام (٩٤هـ)، وتوقفه بعد معركة بلاط الشهداء عند بواتيه (عام ٧٣٢ م) في جنوب

---

(١) فقه العنف المسلح، ص ١١.

فرنسا، واستيلاء المسلمين، بعد ذلك على جزر البحر المتوسط في صقلية، ومالطا، وغيرها، وأجزاء من جنوب إيطاليا وسويسرا. إلى سقوط القسطنطينية عاصمة الخلافة الشرقية عام (١٤٥٣ م) على يد محمد الفاتح الذي مهد لدخول جحافل العثمانيين إلى أوروبا وانتشارهم فيها، حتى أنهم حاصروا فيينا مرتين. وإلى الحملات الصليبية المتكررة على الشرق وطرد المسلمين من الأندلس عام (١٤٩٢ م) وحتى نهاية القرن السابع عشر، كان الخوف الأوروبي من التهديد المستمر لحضارتهم متجسداً في نسيج حياة الشعوب الأوروبية، في عصبية معادية لكل ما هو إسلامي، أو عربي، أو عثماني، بل صارت كلمة مسلم ترادف كلمة تركي. وهكذا ابتدعت الشعوب الأوروبية لنفسها درعاً وقائياً مدعماً بصور من الكراهية والعداء المستند إلى الشعور الديني الذي ترجم مع أواسط عصر النهضة الأوروبية، إلى اندفاع استعماري للعالم الإسلامي، هولندا/ أندونيسيا، فرنسا/ الجزائر، روسيا/ دول أواسط آسيا، بريطانيا/ الهند، السودان، اتفاقية سايكس بيكو، ولا ننسى حملة نابليون. إلى آخر فصول هذا الصراع، وأخطره الدعم الكامل من الغرب لنشوء الدولة العبرية ودعمها.

كل هذه الفصول من الصراع لا يمكن الغضّ عنها بوصفها أسباباً رئيسية لتبني العنف من قبل الحركات الإسلامية المعاصرة التي لا يمكن تحليلها، أو دراسة ظاهرة العنف عندها، من دون الرجوع إلى دراسات أوليفيه روا «تجربة الإسلام السياسي» أو أبحاث جيل كيبل «النبي والفرعون» و«يوم الله» ودراسات برنارد لويس عن الإسلام الأصولي.

وفي الجهة نفسها، يمثّل العنف المسلح الفرادة الشخصية إزاء التناقضات، والتحديات الثقافية التي تعتمل داخل الحركات الإسلامية،

والتي تشعر أمامها بالقصور الذاتي إن في مقابل الوافد الثقافي من الخارج الذي يصلنا على شكل منظومة فكرية، وعلمية متطورة، أو في مقابل المكوّن الثقافي التراثي الذي يحتاج إلى تعميق، وتطوير بدل دوامة إعادة الإنتاج التي يدور فيها. وهذا القصور الذاتي نفسه تجاه الوافد - المكون، هو الذي أثر في ظهور النزعات العلمانية والقومية، وبالتالي تلقائية الصراع بينها وبين الحركات الإسلامية.

٢ - يذهب الشيخ شمس الدين رحمه الله إلى أن العنف المسلح فرز جملة من النعوت ألصقت بالإسلام من جرائه كصفة الإرهاب، وأنه أحيى فكرة انتشار الإسلام بالسيف، بينما الإسلام يحرم الإرهاب والغيلة ويدعو إلى الحوار[١].

وهنا نذكر جملة مفارقات:

المفارقة الأولى: أن فكرة انتشار الإسلام بالسيف لا تجانب الواقع في الجملة حدوثاً وبقاءً، فبعض الأقاليم فُتحت بالسيف، وهي حقيقة تاريخية أضيق من أن يقال معها إن الإسلام انتشر بالسيف.

المفارقة الثانية: تتمثل في إطلاق تحريم الإرهاب، ولو كان لأعداء الله. ولكن كيف يمكن التنكر لصفة الإرهاب التي أطلقها الله - تعالى - على المؤمنين المجاهدين في قوله: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[٢].

والمفارقة الملفتة هنا أن الإمام شمس الدين رحمه الله، وهو من دعا إلى النظر في أثر مقتضيات الزمان والمكان والأحوال في التشريع والفقه

(١) فقه العنف المسلح، ص ٣٤.
(٢) سورة الأنفال، الآية: ٦٠.

في أكثر من مقالة، ودعا أيضاً إلى تأصيل أصول وقواعد جديدة[١]، وإلى اعتبار كثير من مفردات السُّنة النبوية لا تتضمن أحكاماً شرعية إلهية، بل هي تدبيرات وأحكام تنظيمية إدارية[٢] كيف أطلق القول بتحريم الغيلة، مع أنها السبيل الوحيد مع تطور تقنيات الحرب ومقاومة العدو المحتل، وهو الأسلوب المعمول به لدى رجال المقاومة الإسلامية، حينما تصبح المواجهة موتاً محتماً. ولو قدِّر أن مسلم بن عقيل قتل ابن زياد لكان التبرير بمزاحمة الأهم (قتل ابن زياد) للمهم (ترك الغيلة) جاهزاً، من دون أن ننسى أن مسلم بن عقيل لا يمثِّل جهة تشريعية. ونلاحظ أنه عندما سئل عن السبب أجاب: أنه منعه من ذلك خصلتان: إحداهما كراهية هانئ أن يقتل ابن زياد في داره. وأما الأخرى، فحديث حدثنيه الناس عن النبي ﷺ: «إن الإيمان قيد الفتك فلا يفتك مؤمن»[٣]. فأحال الأمر إلى الناس، وهو مشعر بالتضعيف.

يضاف إليه موارد عديدة أجاز فيها الفقه التقليدي الغيلة[٤] فالإطلاق في غير محله بملاحظة ما أفاده (قده) في غير هذا الموقع. ثم قال بعد ذلك: «وقد مكن هذا الأسلوب خصوم المشروع الإسلامي من التأثير سلباً على انتشار الإسلام... فخلقوا حالة من العداء والرفض النفسي والعاطفي للحركة الإسلامية...»[٥].

أقول: ما ذكره هنا يجب تخصيصه بمجتمع معين يغلب عليه الطابع

(١) مجلة المنطلق، العدد ١١١، ومجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٤.
(٢) المنطلق عدد ١١١، صفحة ٤٩.
(٣) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، قم، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ص ٦٥.
(٤) راجع: السيد أبو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين، طِ ٢٨، قم، مدينة العلم، ١٤١٠ هـ، ج ٢، ص ٢٢.
(٥) فقه العنف المسلح، ص ٣٤.

العلماني، وإلا فهو ربما يصادم الواقع في الساحة الإيرانية، والحالة الجزائرية أيضاً التي نجح فيها المشروع الإسلامي، وبالطرق الديمقراطية في الوصول إلى السلطة.

ثم إنه (قده) رتّب على العنف المسلح مجموعة من الأمور:

١ - تهمة الإرهاب.

٢ - إرهاب المجتمع الأهلي.

٣ - عزلة الحركة الإسلامية عن المجرى السياسي العام.

٤ - التحالفات مع الأنظمة.

٥ - الشرذمة والتفتت.

ومع إمكانية المناقشة في كثير من هذه النقاط لتنوع المجتمعات وتعدد المواقف تجاه الحركات الإسلامية، فإنه لا يمكن الغض عن أثر هذه الحركات في تنامي العداء تجاه الغرب وقواه المستعمرة والمعادية للإسلام. ولن يكون حال الموقف من الإسلام، وكذلك المجتمعات الإسلامية أحسن من دون النشاط الذي يعدونه عنفاً مسلحاً تجاه الغرب ومصالحه، وإن كنا لا نوافق على كثير من نشاطاتها، إلا أنها تسهم بشكل، أو بآخر في بقاء الإسلام في الذاكرة الجماعية، من جهة أنها تغذي الجدلية بين الأيديولوجيا والممارسة؛ حيث تدفع الممارسة إلى دراسة الأيديولوجيا التي تنطق منها في حين تمدّ الأيديولوجيا الممارسة بالتصورات وتغنيها بالتجارب، وتشحذها بصنوف الرؤى والمنطلقات المستقبلية، لما يجب أن يكونه المجتمع الإسلامي بتشكلاته الأيديولوجية والعملية.

ويشهد لما نقول ما كان لأفكار المودودي من تأثير على أفكار سيد قطب المنظِّر الأساس لجماعة الإخوان المسلمين في كتابه «معالم في

الطريق» وتالياً في ظهور حركة «التكفير والهجرة»، وكذلك ما كان لمنظومة المفاهيم الوهابية من دور في التشكلات الفكرية الرؤيوية تجاه العالم في حركة طالبان.

وبعد تعداد مساوئ العنف المسلح وسلبياته يحيلنا الإمام شمس الدين رَحِمَهُ اللَّهُ إلى الطرق السلمية والعمل السلمي الذي يؤمن، ولو بطيئاً الحضور السياسي والغاية المرجوة، لكن من دون أن يقدِّم شاهداً على نجاعة هذا الأسلوب. وأعتقد أن الأجدى هو تحكيم الظروف في نوع الممارسة.

٣ - وعلى نمط الفقه التقليدي يصور الإمام شمس الدين رَحِمَهُ اللَّهُ موضوعات الأحكام، ويحاكمها بحسب المفاهيم القديمة متغاضياً عما طرأ على الموضوعات من تغيرات. فعهود الذمة التي هي مفاد قوله ﷺ: «. . . يسعى بذمتهم أدناهم»[1] لا يمكن تفعيلها والاطمئنان لها لمجرد إطلاق عهد الذمة؛ وتاريخ العلاقات الدولية، ومن أيام الدولة العثمانية والصفوية مروراً بالحكومات والأنظمة التي تلتها يشهد على أن كثيراً من السفارات والقناصل الأجنبية الغربية - وامتداداً للجذور التاريخية للصراع - كانت أوكاراً للتجسس وحياكة، بل وتنفيذ المؤامرات، وإثارة النعرات الطائفية والقومية ضد شعوب المنطقة، بغية السيطرة على ثرواتها. يضاف إلى ذلك النشاط الثقافي المتمثل فيما يسمى بالغزو الثقافي، والترويج لثقافات غربية، ومصادرة المخطوطات العربية والإسلامية (الاستشراق).

فإن استقراء الأدوار التي كانت تقوم بها المراكز الأجنبية السياسية،

---

(١) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط، طهران، المكتبة المرتضوية، ١٣٨٧ هـ، ج ٢، ص ١٤.

والاقتصادية، والثقافية، التي يعرف الكثير منها من درس العلاقات الدولية وتاريخ السفارات الأجنبية، كل ذلك يظهر أهمية ما طرأ على العلاقات الدولية من تطورات نوعية، لم يعد بالإمكان معها محاكمة هذه التطورات بمفاهيم قديمة تجري الأمور معها على خلاف المقاصد العامة للشريعة[١].

٤ - إن الإمام شمس الدين (قده) وفي أثناء بحثه المطوّل الذي انتهى فيه إلى إخراج العنف السياسي المسلح من دائرة صدق العناوين التالية: الجهاد، قتال أهل البغي، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتمسك بجملة من الروايات سلب عن بعضها الإطلاق الأزماني - وهي النصوص الخاصة بالثورة الحسينية - بينما أعطاه لفتاوى الفقهاء في ما يتعلق بالوظيفة في عصر الغيبة!!! والمقام مقاصدياً أوسع من مجرد تسمية العنف المسلح جهاداً أو عدم تسميته.

والملفت أيضاً تمسكه بانعدام ظاهرة الاغتيال السياسي زمن المعصومين لتطبيق قاعدة: عدم الوقوع دليل على عدم المشروعية!![٢]. ويلاحظ أيضاً غياب مفهوم «مفسد في الأرض» موضوعاً لجواز العنف المسلح في أبحاث الإمام شمس الدين!

وليس الأمر دعوة إلى العنف السياسي المسلح أو تشجيعاً عليه، وإن مشكلة كثير من الحركات الإسلامية هو في عدم وجود قيادة حكيمة تمتلك بصيرة شاملة في الموضوع الذي يُمارس فيه العنف، وزمانه، ومكانه، وأحواله، وانعكاساته السياسية والأمنية على الأمة، مع

---

(١) راجع: فقه العنف المسلح، ص ٥٩.
(٢) فقه العنف المسلح، ص ٦٣.

تشخيص المصلحة والمفسدة والموازنة بينها من حيث الأهم والمهم بحسب الأزمنة والأحوال. فقد تكون مفسدة العمل العنفي الآن أكبر من نفعه، لكنه يعود بالفائدة العظيمة والنفع الجسيم في المستقبل البعيد، أو الأبعد. كل ذلك يجب أن يلاحظ فيه الموازنات المواكبة لتطور المجتمعات والنظم والروابط الإنسانية، وتناغمها في المحافل الدولية، والمحلية وانعكاسها على النشاطات التبليغية، مع إدراك عميق لمقاصد الشريعة وروح التشريع... والمهم هو دقة التشخيص. وأحسب أن طروحات الشيخ شمس الدين تنفع في هذا المقام إذا نُظِر إليها مقاصدياً.

ثم يتحفنا الشيخ شمس الدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعدم دلالة الثورة الحسينية على مشروعية العنف المسلح ضد الأنظمة المنحرفة إسلامياً؛ لأنها قامت لأجل حفظ العقيدة والشريعة من سيطرة السلطة السياسية التي ادعت كونها مرجعية شرعية ودينية للأمة، ولم تكن من أجل تصحيح الحكم السياسي بالدرجة الأولى[1]!.

والنتيجة التي يصل إليها الإمام شمس الدين من تصويره للنظام الذي يحرم ممارسة العنف السياسي المسلح معه لا يختلف عن النظام الذي كان سائداً في إيران قبل الثورة! ومن جهة أخرى، فإن تصويره للنظام الذي لا يحارب تطبيق وممارسة الإسلام من قبل الأشخاص، ويحكم الاجتماع المدني بقوانين وضعية كنظام لا يجوز معه ممارسة العنف، لا ينبغي أن يشمل ما لو كان هذا النظام نفسه مرتهناً للقوى الأجنبية الغربية؛ بحيث يكون الحاكم مجرد صورة؛ الحكمُ الفعلي فيها لهذه

(١) فقه العنف المسلح، ص ١٣٨.

القوى الأجنبية، تنشر قواعدها العسكرية هنا وهناك ولا سلطة للنظام، إلا على القمع، وتسيير الأمور الداخلية والنظام العام، والعناية بتنشئة أكوام من اللحم لا هم لها سوى استهلاك منتوجاتهم، ولا ضير بعد ذلك من إهدار طاقات الأمة العلمية والفكرية، ومقدراتها الاقتصادية، وثرواتها الطبيعية التي تصب بشكل أو بآخر في خزان الأجنبي، مع ما يجر ذلك من ويلات اجتماعية، وترد في الأوضاع كما هو السائد في كثير من المجتمعات الإسلامية والعربية.

٥ - ينفي الإمام شمس الدين وقوع الجهاد الابتدائي في زمن الرسول ﷺ وينفي وجود النص عليه في القرآن والسنّة والسيرة، والإجماع. ويحصر الجهاد في الدفاعي منه؛ وعليه فلا صحة للتقسيم المتعارف للجهاد إلى: ابتدائي ودفاعي، وإنما هو نوع واحد لا غير.

وبعد نفي الريب عن وجوب الجهاد (الدفاعي طبعاً) يذكر له موارد عديدة[1]، وذكر وجوب مورد منها - وهو صورة أن يعتدي الكفار على المسلمين أو يهموا به - وشموله للحرب الاقتصادية بآية الاعتداء ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[2]. وأفاد فيما بعد، التمسك بإطلاقات الأدلة لوجوب الدفاع، بأي وسيلة متاحة. لكن الملاحظ تقييده لوجوب الدفاع هنا، بأن لا يكون عن استفزاز وتسبب من المظلوم، لكنه لم يذكر الحكم في ما لو كان الأمر كذلك هل هو الوجوب أو الحرمة؟

ثم ألا يمكن إدراج العنف المسلح الراشد والهادف (الحرب

(١) جهاد الأمة، ص ٢٠٨.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١٩٤.

الوقائية) في الجهاد الدفاعي، مع مراعاة تغير أشكال أدائه بحسب تغيرات الزمان ومقتضيات الأحوال، وهو ما يمكن تصوره في المورد الثاني من موارد الجهاد الدفاعي. وهو في ما لو أحدث الكفار الفتنة بين المسلمين بتحزيب الأحزاب، وتفريق الكلمة؛ لأن كثيراً من الأشكال عفا عليها الزمن مع تطور تقنيات الحرب، وأبشعها الحرب الاقتصادية مع ترابط النظم الاقتصادية والتجارة العالمية، بحيث لا يمكن ممارسة الجهاد الدفاعي، إلا بوسيلة العنف السياسي المسلح في كثير من المواقع.

وفي الاتجاه نفسه، وفي موضوع الجهاد الدفاعي، يطرح الإمام شمس الدين (قده) موضوع ما إذا هوجم بلد إسلامي، فهل يلزم استئذان حاكم شرعي في البلد الآخر؟ يتبنى الشيخ شمس الدين المقولة المشهورة لابن تيمية الذي لا يمانع من تشكل الأمة من كيانات سياسية مستقلة[(١)]، وعلى أي حال فقد ذهب الإمام شمس الدين إلى عدم توقف جواز الدفاع على إذن الولي الحاكم في بلد آخر؛ لأن وجوب الدفاع ثابت بأصل الشرع. وإن كان بمعنى الجهاد تحت إمرته فإن ذلك يتوقف على حسم مسألة أخرى يقول:

«وإن كان بمعنى الجهاد تحت إمرته والتقيّد بأمره ونهيه، وعدم جواز الإقدام على أمر من أمور الجهاد إلّا بإجازته، فإن هذا يتوقّف على تنقيح مسألة أخرى، هي بمثابة الأساس لهذه المسألة وهي:

هل أن الحكومة الإسلامية الشرعية في بلد من بلاد الإسلام، هي حكومة جميع المسلمين في العالم، فيجب إطاعة أوامرها ونواهيها،

(١) جهاد الأمة، ص ٢١٠.

والتقيّد بنهجها كائناً ما كان انطباق ذلك على أوضاعهم ومصالحهم أو عدم انطباقه. وحينئذٍ لا يجوز خوض أية حرب دفاعية إلا بقيادتها، ويكون لها وحدها اقتراح خطط الحرب وتفاصيلها، وإدارتها؟

أو أنها حكومة المسلمين في مجال حكمها وسلطانها، فهي حكومة شعبها وصقعها، وحيث جرت الشورى بشأنها، وبشأن رجالاتها ومؤسساتها، لا أكثر. وحينذاك، فهم يديرون معركتهم بما يرونه صالحاً لهم، وموافقاً لظروف بلدهم وعلاقاتهم الدولية. ولا تكون مخالفة تلك الدولة الإسلامية، موجبة للخروج عن جادة الشرع، وعصياناً لولي الأمر؟

الظاهر أن الصحيح هو الثاني:

- لعدم الدليل على ولاية الحكومة الإسلامية الشرعية في بلد، في عصر الغيبة. على سائر المسلمين في جميع البلاد.

- ولأن مقتضى الأصل الأوّلي في باب الولايات، هو عدم ولاية أحد على أحد.

- ولأن حق الولاية منوط بالشورى، ولم تتحقق بالنسبة إلى المسلمين في البلاد الأخرى[1].

بيد أننا لو بحثنا المسألة من ناحية الفقه المصلحي المقاصدي كقضية فقهية تتسم بالحساسية الشديدة في وضعنا الراهن ربما كان الأمر مختلفاً. ولنأخذ نموذجين معاصرين الحكومة الإسلامية في إيران، والمقاومة الإسلامية في لبنان التي تقاتل العدو الصهيوني، والنموذج الثاني السعودية وباكستان والحركة الإسلامية في أفغانستان أيام الصراع

---

(١) جهاد الأمة، ٣٢١.

مع الاتحاد السوفياتي، فإنا لو أطلقنا الكلام بعدم وجوب إطاعة ولي الأمر في بلد إسلامي من قبل المسلمين المعتدى عليهم في بلد آخر تمسكاً بالأصل الأولي، القاضي بعدم ولاية أحد على أحد - والخروج عن الأصول الأولية شائع في الشريعة الإسلامية[١] - لما أمكن تحقيق مقاصد الشريعة في حكم الجهاد، ولا سيما إذا كانت إحدى الطائفتين تملك قدرات مالية وعسكرية، وخبرات تقنية، وأمنية، وعلاقات دولية. وتملك من خلال ذلك أيضاً تميزاً في الساحة الدولية يمنع القوى المعادية من استفراد القوى الإسلامية المعتدى عليها.

هنا ينبغي أن يقال: إنه مع إعمال الشورى والاستعانة بالخبراء في شؤون المنطقة والعالم مع ملاحظة التغيرات الجذرية في قائمة العلاقات الدولية والنظام العالمي، وملاحظة جوانب المصلحة الإسلامية، ومقاصد الشريعة الكلية، يضاف إليه ملاحظة مقتضيات الزمان والمكان، والأحوال وتغيراتها، وتأثير ذلك كله على الوقائع المتحركة. مع ملاحظة ذلك كله، تارة يجب اتباع ولي الأمر، والحكومة الإسلامية في بلد آخر غير البلد المعتدى عليه، وتارةً لا يجب لعدم وجود مصلحة أو تحقيق مقصد كلي، فإطلاق الحكم بعدم الوجوب مع تهميش تلك الاعتبارات تمسكاً بالأصل الأولي المذكور آنفاً، قد يؤدي إلى مفسدة. والظاهر أن الإمام شمس الدين رحمه الله اقتصر في الحكم على ملاحظة الحكم الأولي، كما أن إناطته حق الولاية بالتشاور مع المسلمين في البلاد الأخرى لا يغيِّر من أهمية الاعتبارات المذكورة.

---

(١) ويقصد بذلك أن الشريعة أتت لتقنن أحكاماً جديدة، تلغي الحالة الأصلية مثلاً: الأصل في الأشياء الطهارة، ولكن الشريعة حكمت بنجاسة بعض الأمور. وكذلك الأصل في الأشياء الإباحة، ولكن الشريعة حرمت بعضها وهكذا... (المحرر).

لقد تميز الإمام شمس الدين بعمق خطابه العلمي وبالجرأة في التعبير عن آرائه، وهي جرأة تذكرنا بما كان عليه «فولتير» بين رواد عصر النهضة الأوروبية. وهي آراءٌ يُحكِم الإمام شمس الدين مبانيها العلمية وأسسها الفكرية، فهو بحق فولتير الشرق وصاحب الآراء التجريدية، فمن الآراء التي ذكرها في كتابيه موضوع البحث:

أ - نفي الشأنية وهو عنوان مطاط هلامي كثير الدوران في أبواب الفقه.

ب - نفي الوجوب الكفائي، وبالتالي نفي التقسيم الكلاسيكي للوجوب إلى: عيني وكفائي ليخرج من هذه النظرية إلى القول، بأن الجهاد واجب على مجموع الأمة لا على الجميع وفرّع على هذا الرأي أحكاماً فقهية لطيفة.

ج - ذكر ما يسمى الاستدلال بالاستحسان العقلي، وهو مصطلح جديد في منهجيات الدراسات الفقهية الشيعية.

د - نفي الجهاد الابتدائي، وأن الجهاد الواجب هو الجهاد الدفاعي فقط، إلا أنه لم يُبِنْ الموقف تجاه الفتوحات الإسلامية التي وقعت أيام الخلفاء الراشدين والذي يظهر أن دوافعه مصلحية، فإن سكوت الإمام علي عليه السلام إقرار لهذا النوع الذي لا يمكن إدراجه، إلا في دائرة الجهاد الابتدائي. وقيل إن الحسن والحسين عليهما السلام شاركا في كثير من هذه الغزوات. واستطراداً نقول هنا: إنه مع تطور تقنيات المواجهة العسكرية لم يكن هناك من داعٍ للبحث في الأشكال القديمة للحرب، نحو أن يقال: يقاتل الأقرب فالأقرب وغير ذلك. ولا سيما أن الإمام شمس الدين رحمه الله من القائلين بمراعاة الزمان والمكان في الفقه، وهو الداعي إلى فقه الدولة وفقه المجتمع.

هـ - في حاشية له يقحم الشيخ شمس الدين رَحِمَهُ اللَّهُ مفهوم المواطنة في الدولة التي يساوي بين المسلم، وغير المسلم في الحقوق والواجبات، وهو مفهوم روّج له كثيراً راشد الغنوشي في كتابه المشهور «الحريات العامة» بيد أن هذا المفهوم يتطلب في كثير من المواقع تعطيل النصوص، وهو ما ينبغي تحقيقه أصولياً - في أصول الفقه - والمفهوم نفسه لا ينتمي إلى حقل المصطلحات الفقهية التقليدية[١].

و - حيث أدرج الإمام شمس الدين رَحِمَهُ اللَّهُ المشركين والكفار خارج دار الإسلام، وفي مَنْ تقام معهم عقود الذمة. وكان ينبغي تسليط النظر الحقوقي على طبيعة الاتفاقات الدولية والسياسية والاقتصادية، والثقافية التي تستدعي في طبيعتها الجديدة المماثلة في الأخذ والتنازل؛ لأن القاعدة الحديثة في هذه المجالات هي قاعدة: رابح/ رابح، التي ظهرت على أنقاض القاعدة القديمة: رابح/ خاسر. وربما اقتضت هذه القاعدة الجديدة التنازل عن كثير من الحقوق والامتيازات. وتسهيل الأعمال الثقافية والارتهان في بعض المواقع مع تنوع موضوعاته وتعلقاته مع مقابل ذلك من الطرف الآخر، إما مطلق بحسب الأزمنة أو مؤقت.

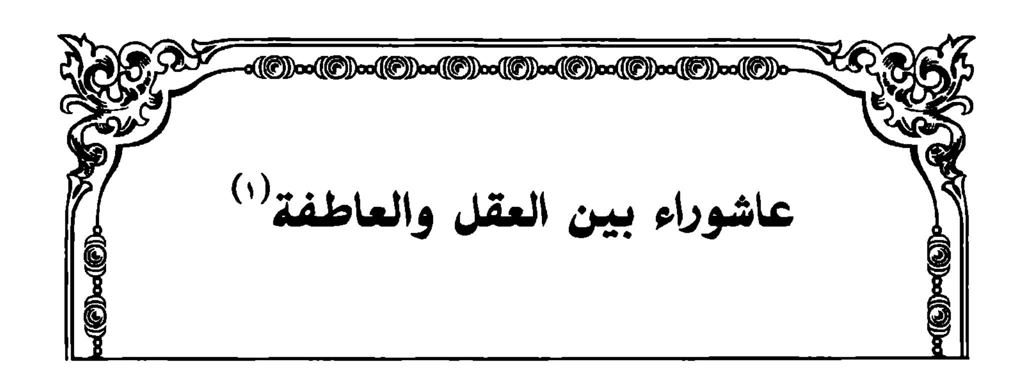
وبكلام آخر، إن طبيعة النظام العالمي الجديد في نسخته الأولى، والثانية بعد أحداث ١١ أيلول يتطلب فقهاً يُعنى بالعلاقات الدولية، وطبيعة السلام العالمي، والحرب الحديثة ومتطلباتها، وما يعكسه ذلك كله مع اتساع جغرافية الصراع وتعقده على الجهاد كواجب شرعي، يراعى فيه تنوع أدائه في مجالات الإعلام والصحافة، والمحافل الدولية، والأندية الثقافية. وهنا نكبر بالإمام شمس الدين رَحِمَهُ اللَّهُ دعوته

(١) جهاد الأمة، ٤٠٨.

لسيادة الحوار كمطلب إسلامي أولي. وننوّه أيضاً بدعوة السيد محمد خاتمي إلى حوار الحضارات.

والدعوة إلى مزيد من الدراسات حول طرق إعداد القادة والإداريين، وحرب العصابات والمنظمات التي ربما استدعت الظروف تنوعها وتوزع أدوارها بين حمائم وصقور بما تتطلبه طبيعة المرحلة. وإزاء هذا التعقد يشكّل الجهاد بأشكاله وصوره القديمة أبجدية مغلوطة، ما زلنا نعتبرها الشغل الشاغل في دراساتنا الفقهية، ونولي أهمية للثابت من أقوال الفقهاء ثم نجهد أنفسنا لإقحامها في موضوع لا ينفك عن التحرك والتغير في عالم يتقلب من دون أن يتغير.





عاشوراء بين العقل والعاطفة(١)

اطلعنا مؤخراً على النقاط «المثيرة» في مقابلة سماحة السيد محمد حسين فضل الله التي نُشرت في جريدة السفير بتاريخ ٢٧/ ٥/ ٩٦. كما اطلعنا على الملاحظات القيّمة التي أفادها سماحة الشيخ محمد جعفر شمس الدين بتاريخ ٥/٦/ ٩٦. ثم بعد ذلك على «الطمي»: طوابير الهواة هنا وهناك ونشرت مقالاتهم في السفير أيضاً بتاريخ ١٨/ ٦/ ٩٦ و٢٧/ ٦/ ٩٦ بما لا يسع القارئ إلا أن يلوي برأسه سخطاً على ما آلت إليه الأمور من تدخل من لا يجيد حتى اللياقات الأدبية في المحاورات فآلينا على النفس الإعراض عنهم كشحاً ترفعاً عن المهاترات!!

وعلى أي حال، نرى فيما أثاره السيد فضل الله قطيعة مع التراث «الذات» في الوسط الشيعي، ولن تترك وراءها سوى حقل من الأنقاض، إذ المقابلة دعوة إلى انصهار الحدث التاريخي «عاشوراء» في العقلانية، والتماهي مع هذه العقلانية عبر تغييب العاطفة المتمثل بقوله مثلاً: «باستحباب حضور المجالس الحسينية». وقوله: «نستنزف دموع الناس بالكلمة الصادقة والكاذبة». وبالطبع لن يقدر أحد على تمييز الكلمة الصادقة من الكلمة الكاذبة في مجال البحث التاريخي ما دامتا في حقل الممكن عادة، والقرائن منتفية، أقله في الحس الشعبي الذي

---

(١) جريدة السفير، ٨/٧/١٩٩٦ بيروت باسم مستعار هو عبد القادر مرزوق.

تكتسب عاشوراء محركيتها الجماهيرية منه، وما أسرع ما يستشرف هذا الحس الغبي النقد لهذه السيرة لدى أدنى ملاحظة. وقد تمثّل الاتجاه العقلاني بشكل أوضح عند معالجة سماحة السيد لعاشوراء بدعوته إلى نقد السيرة بموضوعية. لن أدخل في موضوع المصادر الصحيحة وغير الصحيحة، فما كتبه سماحة الشيخ محمد جعفر شمس الدين قد أغنى وأوفى على أن سماحة السيد ضمن خط الرجعة بقوله: «لعل أوثق المصادر التي تحدثت عن السيرة الحسينية هو ما جاء في تاريخ السيرة في الوسط الشيعي في كتاب اللهوف في قتلى الطفوف»، وما دمنا قد سيّجنا أنفسنا بـ«لعل» و«لا يبعد» و«يمكن» فقد جعلنا الآخر عاجزاً عن اختراق مواقعنا، فهلا تفضل السيد وبيّن لنا في كتاب أو مقالة - مثلاً - ما هي المواقع والمواضيع غير الصحيحة في السيرة، فإنا لا نجد فيما بين أيدينا من النصوص في كتب المؤرخين كالطبري والأصفهاني وأبي مخنف وما رواه الثقاة ما تحيله العقول أو تخرجه عن دائرة الإمكان؟!

لست ممن يمنع نقد السيرة تاريخياً، ولا من تحليلها، ولا أنكر أن الخيال العربي الذي أرّخ لعنترة بن شداد أنه إذا ضرب بسيفه يمنة قتل ألفاً، وإذا ضرب يسرة قتل ألفين، هو نفسه الذي تدخل فجعل من «بعض مفردات السيرة» نصاً مفتوحاً لإسقاطاته المصطنعة «أحاديث قصص» إلا أنها تبقى تلقائية ومحدودة، كمّاً وكيفاً على امتداد الجغرافية الشيعية، وكان الأجدى بسماحته الدعوة إلى وضع سيرة موحدة للقراء، أو أن يحرك نفوذه بدعوتهم إلى لقاء خاص ثم إفادتهم ما أفاده في هذه المقابلة، ولعله سيجد كثيراً منهم من سوف يناقش قناعاته وربما يثبت له بالأدلة - بحكم اطلاعه - عكس كثير من هذه القناعات، إذ لا يخفى على سماحته الآثار السلبية المترتبة على إثارة هذا الموضوع وأمثاله في

الوسط الثقافي الذي يحرص سماحته كيفما كان (ولا أدري لماذا) على إثارته وتجييشه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لماذا لا ننظر إلى السيرة الحسينية من زاويتين:

الأولى: التواجه مع هذه السيرة كحدث تاريخي حصل سنة إحدى وستين للهجرة له خصائصه التي لا يقدر أحد على تبديلها أو حذفها، وليكن في مضطرب هذا التواجه «حمّى النقد» والبحث التاريخي العلمي لاستيحاء الممكن من مفردات هذا الحدث من خلال الوثائق التاريخية وأقوال الرواة.

الثانية: التواجه مع السيرة من زاوية حكاية الحدث في المجالس واعتباره فناً من الفنون تنضاف إليه جملة من المؤثرات من دون أن تتعضّى مع الحدث التاريخي كالصوت الشجي ولسان الحال والتصوير التعبيري الأخّاذ كما هو حاصل فعلاً، ولم لا، ونحن نجد في الواقعيات من المناظر الطبيعية والصور الفنية ما لا يثير، حتى إذا شرع أحدهم في شرحها وبيان سماتها الجمالية (وإن من البيان لسحراً) انتفض الحس الجمالي فينا، وانتعش، والتذّ بالرؤى التي لم تكن لتثيره قبل ذلك، ولا يخفى أن السيرة الحسينية إذا خلت من هذا الفن لم يكن فيها ما يميِّزها عن الأحداث المشابهة في التاريخ الإسلامي وما أكثرها.

🕮 العالم ليس عقلًا:

لم يخف كثير ممن أرّخ للتاريخ الشيعي - لا سيما المستشرقون - (هنري كوربان - دي بور - جولد زيهر - سير توماس وأرنولد في كتابهما: تاريخ الدعوة إلى الإسلام) حيرتهم من بقاء المذهب الشيعي

حياً إلى الآن رغم أنه مبني - في رأيهم - على جملة من الخرافات التي ربما استقوها من كتاب (الهفت الشريف) وكتاب سليم بن قيس الهلالي، وغيرها من مدوّنات القرن الثاني للهجرة، وفي اعتقاد هؤلاء المستشرقين أيضاً أن هذا المذهب في صياغاته الأولى أيام الإمام الصادق (ت - ١٤٨ هـ) على يد هشام بن الحكم وغيره كانت مزيجاً من الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة والهرمسية (العرفان الشيعي)، ومذهب كهذا يفقد مقومات مواكبة العصور والحداثة فينبغي - على رأيهم أيضاً - أن يكون في عداد المذاهب المنقرضة. وزاد في حيرة هؤلاء المستشرقين أضعافاً مضاعفة انقراض مذهب المعتزلة بفرقه المتعددة مع أن هذا المذهب لا يحمل في طياته سوى العقلانية حتى نودي به في كتب الفِرَق بمذهب العقل في الإسلام، ومع ذلك انقرض. لماذا؟

لأن التشيّع في رأيي ليس عقلاً محضاً، والعقيدة - أية عقيدة - إنما يُكتب لها البقاء فور دخولها الوجدان الشعبي المبني على العاطفة والحس الديني، لأن التعاطف الجماهيري سيكولوجياً (سيكولوجيا الجماهير) مع العقيدة يكسبها الديمومة والاستمرارية والبقاء، ويكون ذلك حتى للأساطير التي تعيش حالة فقدان العناصر العقلية، كما أشار إلى ذلك مؤرخو العقائد القديمة (مرسيا إلياد - كلود ليفي ستروس - والمؤرخ الشهير أرنولد توينبي)، فما ظنك بمثل ثورة الحسين التي تختزن إلى جانب الرصيد العاطفي الشيء الكبير والكثير الكثير من المداميك الفكرية واللبنات النظرية عقائدياً واجتماعياً وثورياً!؟

وفي رأيي أيضاً أن الجانب العاطفي لكربلاء الذي يترجمه المسلمون الشيعة بالحزن على الحسين وأصحابه والبكاء عليهم هو المموّن الكبير لطاقة بقاء هذه العقيدة في الوجدان الشعبي، وتفعل

الذاكرة الجماعية فعلها في استعادة الحدث التاريخي (عاشوراء) ويتمظهر في تهجئته في الزمان وتدوينه في المكان وفي استشراف المأساوية فيه عن طريق التفاعل معه وارتسام الذات به وابتنائها عليه.

ولأجل ذلك كانت الثورة الحسينية معيشة باستمرار بينما أصبحت الثورة الفرنسية والثورة البلشفية وغيرهما من الثورات رغم تفوقها في الكم والكيف أرقاماً مهملة في سجلات التاريخ قد فقدت فاعليتها ومحركيتها في الجماهير، لذا لم نفاجأ عندما قال الإمام الخميني: إن كل ما عندنا هو من بركة عاشوراء.

إن حدثاً تاريخياً وقع سنة إحدى وستين للهجرة ونراه بوضوح يؤثر في الأحداث السياسية العالمية في أواخر القرن العشرين لجدير بالمحافظة عليه وعدم إثارة الشكوك حوله - وبالذات في الوسط غير المتخصص.

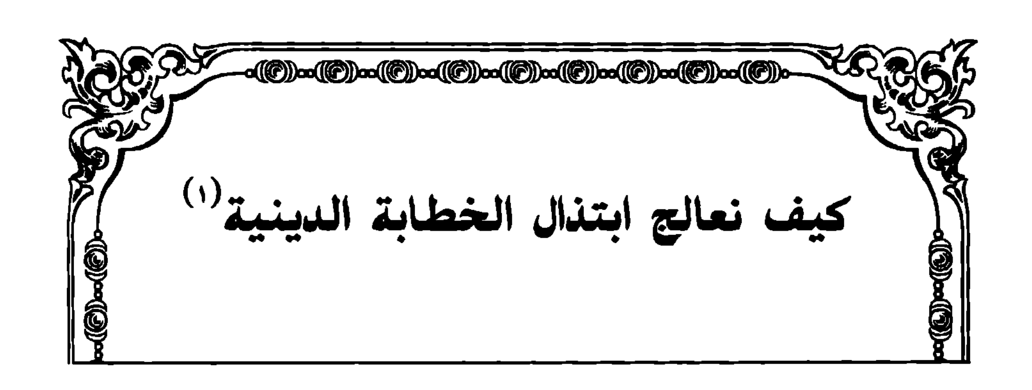
وفي رأيي - أيضاً - أن من أكبر العوامل التي تؤثر في إخراج الحدث (عاشوراء) من الوجدان الشعبي هو إدخالها في سلك المسرح والسينما، كإدخال مظاهر إدماء الرؤوس والأجساد على قسماتها الاحتفالية، لأن مثل هذا العمل أمسى من العناوين المقززة في الوسط الثقافي المتفشي في المجتمعات، وندرك جيداً أن مجتمع الأرياف والرساتيق قد ولّى مع انكماش العالم بانتشار وسائل الإعلام والاتصال حتى أصبح اليوم كقرية.

أما إدخال الحدث (عاشوراء) في سلك السينما والمسرح فخطره أكبر، إذ بينما يؤثر إدماء الرأس والجسد وما شاكل في إضعاف فاعلية الحدث، يقوم المسرح والسينما بإلغائه تماماً من الوجدان الشعبي

والحس الديني وذلك لأن الحدث سيصبح موضوعاً من الموضوعات الفنية التي تحتكرها شركات السينما والمسرح. نعم، دعوى إدخال عاشوراء في السينما والمسرح في نظر المروجين المنخدعين بجملة من العناوين (التطوير، التجديد، العصرنة، التحديث) لا تلغي إقامة المجالس على الطريقة الكلاسيكية، بيد أن ذلك لن يخرج عن دائرة التنظير، وأدرك جيداً معهم أن عاشوراء في السينما والمسرح تمتلك المؤثرات الفنية والجذابة، بينما عاشوراء المجالس الكلاسيكية تفتقدها في مواقعها الكثيرة، ولن يمضي ربع قرن حتى تتلاشى عاشوراء التي نعرفها لصالح عاشوراء السينما والمسرح بصورة افتراسية، وليس بعيداً الزمن الذي قضى فيه المسرح والسينما والفيديو والتلفاز على الكتاب في العالم العربي، كما قضى ضمناً على أوقات الناس، والكلام يطول.

وهكذا، لن تبرز عاشوراء بعد أجيال قليلة إلا من خلال خشبة مسرح أو شاشة كبيرة أو صغيرة، وسيبكي أولادنا وأحفادنا على الحسين من خلالهما، لكن مثلما يبكون على عائلة قتل ربها في فيلم هندي، ثم عض الدهر بأنيابه على أفرادها في دراما عالية التوتر!!!





كيف نعالج ابتذال الخطابة الدينية(١)

أخذ التبرُّم من بعض الظواهر الاجتماعية في الآونة الأخيرة خطاً بيانياً تصاعدياً يعكس المرارة والعنت الذي يلاقيه ويرزأ تحته السواد الأعظم من الناس من سلطان بعض العادات الاجتماعية المتمثلة في بعض مراسم الوفاة، من جلوس أهل الميت وأحبائه سبعة أيام في البيت لتقبل التعازي وما يستتبع ذلك من حرج ومشقة من جراء تعطيل المصالح وإيقاف الأعمال وحضور البعض من قاصي الدنيا ودانيها للقيام بواجب لم تنزل به آية ولم ترد به رواية إنما شدّد الناس على أنفسهم، فشدد المجتمع عليهم وأحكمت عوائدهم التي ابتدعوها قبضتها عليهم، ومن عجائب مجتمع البشر أنهم ينقادون للعادات التي اخترعوها أكثر من انقيادهم للأقدار التي أوجدتهم.

وقد أفاد السيد هاشم معروف رَحِمَهُ اللهُ في حديث بيّن فيه تاريخ هذه العادة الاجتماعية المستحكمة فأرجعها إلى تاريخ لا يزيد عن مائة وخمسين سنة والظاهر أن هذا الوقت يتزامن مع حضور فرقة من فرق الشيعة إلى منطقة حوران تعرف بالإسماعيلية كما تعرف بالسبعية لتوقفهم في إمامة الإمام السابع من أئمة أهل البيت عَلَيهِمُ السَّلَامُ الإمام موسى الكاظم عَلَيهِ السَّلَامُ وعرفوا لذلك بالواقفية أيضاً.

---

(١) جريدة النهار البيروتية.

وتكن هذه الفرقة قدسية خاصة للرقم سبعة، ولم لا؟ فالسموات سبع والأرضين سبع بصريح القرآن والحاج إلى بيت الله يطوف سبعاً ويسعى بين الصفا والمروة سبعاً. . . فمن أجل ذلك درجوا في طقوسهم الجنائزية على إقامة العزاء لموتاهم سبعة أيام وعنهم أخذ شيعة جبل عامل هذه العادة واستحسنوها آنذاك. وأضافوا إقامة الولائم لطعام الغداء في اليوم السابع عن روح الفقيد. وهذه الإضافة في القرى أبين منها في المدن وأظهر فالخير وفير، والشمل مجتمع والمشاركة بين أهل الضيعة في نفقة الطعام وإعداده تعاون وقربات إلى الله تعالى. وأحكم لعرى الروابط الاجتماعية، وأواصر الإلفة والمحبة.

بيد أن الأمور تبدلت والأحوال تغيرت وطرائق العيش في تنوع مطرد والحياة ترفل مثقلة بهموم جديدة وأعباء جديدة فزادت المتطلبات المعيشية وارتفعت القناعة وما كان من كماليات الأمس أصبح من ضروريات اليوم، هي ضريبة الحضارة والمدنية ندفعها كارهين من صحتنا البدنية والنفسية وسط اجتماع سياسي قلق يتقلب لكنه لا يتغير، يلقي بثقله في المجتمع فيترجم بين الناس عبئاً معيشياً ما زال سادراً بين ظهرانيهم فإذا الأيام السبعة لتقبل التعازي بعزيز تعني عند الكثير حاجة لسبعة أيام لا أقل من زيادة الضائقة التي يرزح تحتها. والأنكى من ذلك أن عليه أن يختم مراسيم تعازيه بالوليمة السالفة الذكر التي وإن أطعمت الناس فإنها تأكل الكثير من مدخراته المودعة في الحفظ والصون لغول العام الدراسي وشره المستشفيات وإن لم يكن ذا ولا ذاك فمصيدة الضرائب التي لا ترحم له بالمرصاد.

وهنا أقول لأهلنا في جبل عامل وأخص أهلي وأحبائي في مدينة

صور ومنطقتها، ارحموا الميت برحمتكم لأهله، أما كفاهم نفقات التجهيز والدفن والتي قد تصل في بعض المناطق إلى آلاف الدولارات؟

وأقولها بصراحة: إن الكثير من أهلنا في جبل عامل قد لمسنا منهم ضيقاً وحرجاً شديدين من جراء توقف أعمالهم ومنهم من يجعل وقت احتفالات الأسبوع لتأبين الميت بعد ظهر اليوم السابع هرباً من تكاليف الوليمة في زمن لا يرحم والناس فيه غير الناس، ضعفت الروابط الاجتماعية وتبخر الإحساس بالجماعة، لكن يستتبع ذلك أنه يكون عرضة لسهام التجريح والغمز بغير حق إلا أن يظهر عذراً أو يبدي فقراً عندها المصيبة أعظم وقد أمر الله بالستر.

على أن في الفقه الإسلامي بدائل جيدة لهذه العادات لأن الشريعة قائمة على اليسر والرحمة بالعباد ومن المعلوم أن التعزية مستحبة قبل الدفن وبعده لكن ذهب بعض الفقهاء إلى كراهة التعزية بعد الدفن كما عن الثوري وابن البراج[١] بل عن الصادق عليه السلام في خبر إسحق بن عمار، ليست التعزية إلا عند الدفن وأنه كفاك من التعزية أن يراك صاحب المصيبة[٢] وإذا كانت تعزية بعد الموت فقد ورد أنه يصنع للميت مأتم ثلاثة أيام من يوم مات. وورد عن الصادق عليه السلام: ليس لأحد أن يحد أكثر من ثلاثة أيام إلا المرأة على زوجها حتى تقضي عدتها[٣]. والنهي هنا وإن لم يدل على الحرمة فلا أقل من دلالته على الكراهة فلا مانع من العمل به لقاعدة التسامح في أدلة السنن بناءً على شمول السنن للمباحات والمكروهات أيضاً أي الأحكام غير الإلزامية

(١) الجواهر، ٢/ ١٨٦ طبعة دار إحياء التراث العربي.
(٢) الوسائل، الباب ٤٨ من أبواب الدفن، حديث رقم: ٢ - ٤.
(٣) الوسائل، الباب ٦٧ و٨٢ أبواب الدفن، حديث رقم - ١.

كما هو كذلك، لذا ذكر بعض الفقهاء أن من السُّنة تعزية أهل الميت ثلاثة أيام بل في المبسوط كراهة الجلوس للتعزية إجماعاً وتبعه ابن حمزة وصاحب المعتبر والعلامة في المختلف وعلق صاحب الجواهر حكم الجلوس للتعزية بالوجوه والاعتبارات التي قد تصل إلى حد الوجوب والحرمة أحياناً[١] وهذه الجهات والاعتبارات الموجودة في كل زمان ومكان هي التي تصيّر المستحب مكروهاً والمكروه مستحباً لذا رأينا الناس تستحسن من أهل العزاء أن يولموا بينما المستحب في الإسلام خلاف ذلك. فقد ورد عن الصادق عليه السلام: ينبغي لجيران صاحب المصيبة أن يطعموا عنه الطعام ثلاثة أيام[٢]. بل ورد أن الأكل عند أهل العزاء من عادات الجاهلية. فعن الصادق عليه السلام: الأكل عند أهل المصيبة من عمل الجاهلية والسُّنة البعث إليهم بالطعام كما أمر النبي في آل جعفر بن أبي طالب لما جاء نعيه[٣].

ومن هنا أدعو إلى نبذ الجلوس للتعازي أكثر من ثلاثة أيام وترك الإسراف في تقديم القهوة والدخان وبذل الطعام في هذه المناسبة لأن تارك هذه الأمور في زماننا لفاقته وحاجته أو انشغاله - وما أكثرهم - معرض نفسه للاغتياب وقد يصل إلى هتك الحرمة والأعراض والعياذ بالله.

وإذا غدا ما نقول اتجاهاً عاماً فليقتصر في هذه الثلاثة على قراءة القرآن كما هي عادة أهل الشام قديماً[٤] يضاف إليه ذكر مصاب الحسين عليه السلام لتهون المصيبة.

---

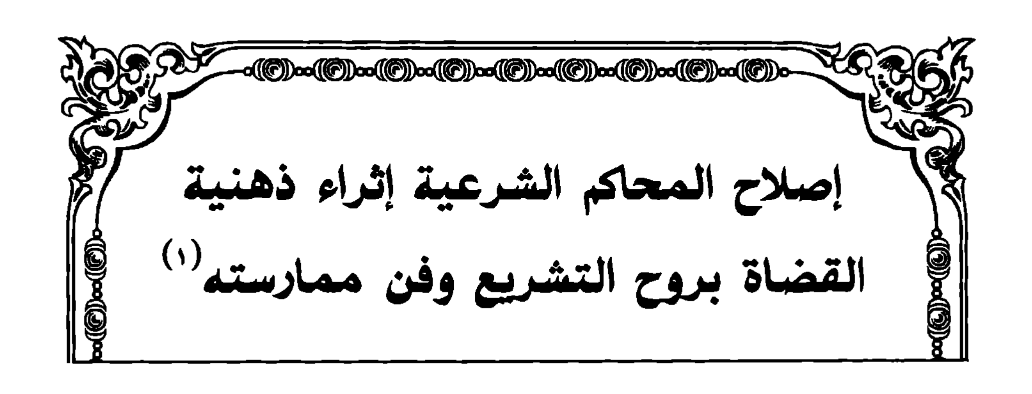
(١) الجواهر، ٢/ ١٨٨.
(٢) الوسائل، الباب ٦٧ من أبواب الدفن حديث رقم (٥).
(٣) المصدر نفسه حديث رقم (٦).
(٤) رحلة ابن جبير ٢٤١ مكتبة الحياة.

وإلى أن تتطور الخطابة الدينية وتخرج عن ابتذالها أدعو إلى اطراح كلمة إمام البلدة أو المحلة لما أصاب الخطب الدينية من تدهور وركاكة في المبنى والمعنى إلى جانب التكرار الممل وما يصيب الحضور من جراء ذلك من الملل والسأم والتبرم حتى أن بعض هذه الخطب غدت محفوظة للبعض وإلا فليقتصر على ما قلّ ودل.

هذا جانب من شكاوى الناس من أهلنا في مدينة صور ومنطقتها أبثها علها تلقى آذاناً صاغية وقلوباً واعية، ومن المؤكد أن الحال في غيرها من المناطق على هذا النمط لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

وهنا يجدر التنويه والإشادة بالخطوة الحكيمة والجريئة للإمام الشيخ محمد مهدي شمس الدين الداعية إلى إلغاء هذه الظاهرة من مجتمع الشيعة في لبنان فكان ذلك منه تلمساً لمشكلات الطائفة وما تلقاه من عنت ومشقة في مجاراة هذه العادات والتقاليد التي ما أنزل الله بها من سلطان وبإمكان سماحته الآن تجديد الدعوة إلى إلغائها وسيجد عند الناس صدراً رحباً ورؤوساً قد أينعت واقتنعت وآمنت بأن لا ضرر ولا ضرار في الإسلام.





إصلاح المحاكم الشرعية إثراء ذهنية القضاة بروح التشريع وفن ممارسته[1]

تهدف هذه المقالة في الدرجة الأولى إلى تقديم جملة من الأفكار الإصلاحية نرى أن جهاز القضاء الشرعي غدا في حاجة ماسة إليها، وقد أضحى جلياً لكثير من العاملين في هذا الحقل، أو المطلعين عليه من قريب أو من بعيد، أن خللاً ما قد اعتور هذه المحاكم، والتي قد نختلف مع الآخرين في مقداره، وسعة انتشاره، مع اتفاقنا على أنه مما لا يمكن السكوت عليه: إذ لم يعد خافياً فساد كثير من القضاة وأعوانهم حتى ضجت منهم الناس، ولا نزيد.

إن مزاولة القضاء الشرعي من أنبل المهام، لما يترتب عليه من فضّ النزاعات، وإعطاء كل ذي حق حقه، ووصل ما أمر الله به أن يوصل، وقد أبدى تاريخ القضاء في الإسلام صورة مشرفة في بعض محطاته، لما ينبغي أن يكون عليه هذا الجهاز الحساس في المجتمع، وأبان عن قضاة نموذجيين، شرفوا هذا التاريخ، وسطروا فيه ما جمل وحسن من عظائم السير.

وما أود ذكره هنا هو جملة مقترحات إصلاحية وتطويرية أيضاً، عساها تلقى آذاناً صاغية، وآذاناً واعية، إلا أنه قبل كل شيء، لا بد من تشخيص الداء الذي يكمن في نشأة القاضي، وبناء شخصيته، وصقلها.

---

(١) جريدة السفير ٢١/٤/١٩٩٨.

ليس المقصود التنبيه إلى جدوى اتصاف القاضي بالكم الكبير من الآداب والصفات التي تذكر عادة في باب القضاء من كتب الفقه، والتي أفرد لها «الماوردي» كتاباً خاصاً (أدب القاضي)، بقدر ما يراد إضافة إلى ذلك إثراء ذهنية القضاة بروح التشريع، وشكلية تطبيقه، وفن ممارسته، ذلك الفن الذي كان ويكون به التفاضل بين القضاة، والذي كان بعضهم لبراعته فيه يعمل على توليد أفكار، ورؤى تطويرية، تدفع بالقضاء قدماً، خاصة في مستحدث المسائل.

إلا أن هذا - كما الحوزات - لن يكون إلا عبر التزاوج المنهجي بين كلية الحقوق وآليات التقنين الحديثة من جهة، وبين القضاة وطلاب العلوم الدينية من جهة أخرى.

وهنا أفرض أن لا بد من فرض القاضي مجتهداً، أو شبه مجتهد على الخلاف في معنى الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء. وعلى أي حال ندرج ما نريد قوله ضمن النقاط التالية:

١ - العمل على استقلال منصب القضاء الشرعي، وعدم ارتباطه بالدولة، لأن هذا الارتباط يقتل روح الاستقلال، وينشأ من ذلك التزلف للحكام القيمين على هذا الأمر، وغيرهم، ممن يملكون عزل القضاة، أو تأديبهم، والمعلوم أن مجلس الوزراء يقوم بمهمة التوقيع على قرار التعيين.

نعم، لا بد أن تقوم الجهات الحاكمة، وأجهزة الدولة المختصة، بتنفيذ أحكام القضاة تأميناً لسير العملية القضائية، وبهذا الاستقلال يصار إلى إعطاء الحكم الشرعي القوة التنفيذية التي تلزم جميع الدوائر الرسمية.

٢ - العمل على وضع أحكام مقننة للأحوال الشخصية تتبع في ذلك أشهر الفتاوى، وأرجحها، حسب مقاييس كل مذهب، ويقوم بصياغة هذه الأحكام لجنة خاصة من العلماء المختصين، يشرف عليها الجهاز الذي ترتبط عبره هذه الطائفة أو تلك بالدولة كالمجلس الشيعي، ودار الفتوى مثلاً، وتراعي هذه اللجنة ما يطرأ من تفسيرات فقهية في مدن العلم الرئيسية، مع الاستعانة في كل ذلك بالخبراء، ورجال القانون، وبالأخص في أصول المحاكمات كما سيأتي.

وهذا التقنين يساعد بشكل أو بآخر على حسم مادة النزاع والتضارب السائد من جراء اختلاف الفتاوى وكثرة الآراء في المسألة الواحدة.

٣ - إفراد ووضع أصول محاكمات شرعية تضاف إلى أصول المحاكمات المدنية لجهة طبيعة القضايا الشرعية واختلافها عن القضايا المدنية، ومن شأن ذلك تحفيز الهمم، وإضاءة مكامن الإبداع في الفقه الإسلامي، الذي يمتلك اللبنات الجيدة في هذا الصدد، ونتيجة ذلك المحافظة على الطابع الإسلامي للمحاكم الشرعية، وفرادة أصالتها.

٤ - إيجاد وتفعيل هيئة مراقبة وتفتيش قضائي تابعة لرئاسة الطائفة، تعدُّ على القاضي أنفاسه، وتراقب بدقة سير العمل في المحاكم، لاستئصال الفساد، وتقويم الانحراف، سداً للذرائع، واستصلاح ما يمكن إصلاحه، وستؤدي هذه العملية التطهيرية إلى تسهيل معاملات الناس، وعدم تضييع الحقوق.

٥ - إنشاء كلية شرعية مركزية للدراسات العليا في القضاء، تشرف عليها رئاسة الطائفة، يقع على عاتقها أولاً: تخريج القضاة الأكفاء الذين

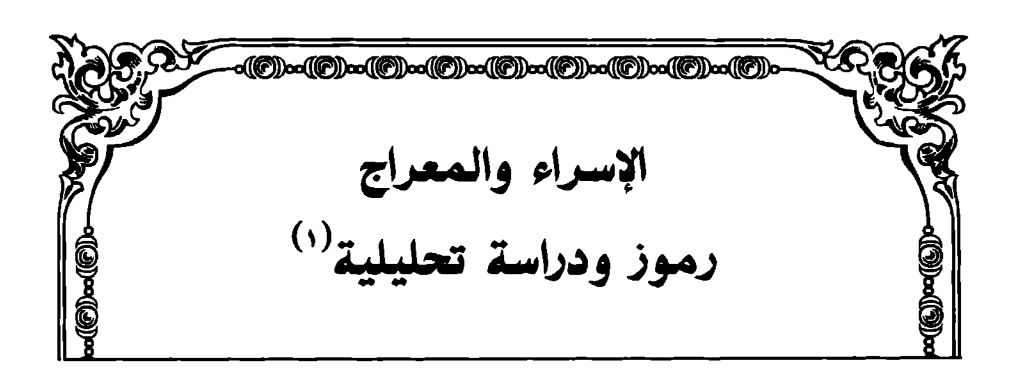
يجيدون تأدية الرسالة على الوجه الأتم، يتحلون بالتقوى، والخوف من الله تعالى.

وثانياً: أن يخول لهذا المعهد تعيين المساعدين، والمشرفين، والمراقبين، وإعطائه صلاحيات استحداث نظام مرافعة «محاماة شرعية» يتولى متخرجوه مهمته.

ونحن إذ نقترح هذا، فلأننا لا نوافق على كثير من إجراءات التعيين القائمة حالياً.

٦ - إنشاء محكمة تمييز شرعية من كبار القضاة الشرعيين وذوي الخبرة المشهود لهم بالفقه من داخل مجلس الطائفة أو من خارجه، يكون لها حق النقض والإبرام للأحكام الصادرة عن المحاكم الفرعية، حماية للقضاء من عبث العابثين، ومزاجية أحكامهم، وتتولى أيضاً حق اقتراح وتعديل الأحكام، وأصول المحاكمات حسب الأصول الاجتهادية لكل مذهب، إضافة إلى الإشراف على إصدار مجلة قضائية، فصلية، تخصصية، هادفة، وواعدة، تعنى بقضايا ومشاكل الفقه والحداثة، وسبل التطوير، تصدر عن الكلية الشرعية الآنفة الذكر، عبر إغنائها بالأبحاث، والدراسات العليا.





الإسراء والمعراج
رموز ودراسة تحليلية[1]

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

هذا الكتاب من الكتب اليتيمة في موضوع المعراج، لا يدَّعي مؤلفه إصابة الحقيقة، إنما «حاول» أن يفهم الموضوع حسب قواعد عِلْمَي: الفلسفة، والتصوف الإسلامي.

لا نستغرب صدور أمثال هذه الكتب القيِّمة في جبل عامل، فإن لهذا الجبل تاريخه المضيء في إنتاج النماذج النوعية في شتى ميادين العلم، والفكر، والأدب، والشعر، وإن قلت: أيُّهم؟ فهم كُثُر.

وحسبنا ما ذكره الحر العاملي في كتابه «أمل الآمل»، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن علماء الشيعة في جبل عامل يبلغون نحو الخُمس من علماء الشيعة في جميع الأقطار، مع أن بلادهم أقل من عُشر عُشر بلاد الشيعة».

ضمَّن المؤلف الكتاب: توطئة، ومقدمة، وتمهيداً، ثم فصلين، في الأول: مبحثان، وفي الثاني، بعد جملة من البحوث التمهيدية: ثلاثة فصول، وخاتمة، والكل في زهاء مائتي صفحة من القطع الكبير.

وإذا كان ثمة شحٌ ونضوب في جدلية المثقف والكتاب في العالم

---

(١) عرض نقدي للكتاب نشر في مجلة «الرصد» الصادرة عن المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الايرانية في بيروت، العدد ٥٣.

العربي، كظاهرة ساهم تكرار المواضيع، واجترارها في تجذيرها، وترسخها، فإن الكتاب - والحق يُقال - ثورة على الرتابة التي تتمطّى في كسلٍ، متبدِّية في جلاء ضمن كثير من التصانيف المعاصرة.

بيد أن الحداثة والتجديد، اللذين يمتاز بهما الكتاب في كثير من مواضيعه، تنطوي على خطورة، وتكفي واحدة منها لإثارة عاصفة كلامية، واضطراب فكري.

ذكر المؤلف في التوطئة، مناهج كتابة البحوث - الوصفي - التركيبي - التحليلي - منتهياً فيها إلى بيان أهمية الأخير في الدراسات الإسلامية عامة، والدراسات القرآنية على وجه الخصوص، ولا تخلو هذه التوطئة من التعريض.

وفي المقدمة، أجاد في إشعار القارئ بأهميّة وجود دراسة عن الإسراء والمعراج، ليقارن بعدها بين المعراج، وبين ملحمة الشاعر الإيطالي «دانتي» في كتابه «الكوميديا الإلهية»، لكنه لم يعطِ الموضوع حقه، فكان التوسع فيه مشكوراً.

وفي التمهيد هيّأ المؤلف القارئ لتقبّل الأسلوب الرمزي في التعبير، وبالتالي قبول فكرة: أن موضوع المعراج بُيِّن في القرآن الكريم، والسُّنّة النبوية الشريفة عن طريق هذا الأسلوب.

وفي المبحث الأول من الفصل الأول، الذي خصّه المؤلّف لتعداد الأقوال في موضوع المعراج، ليذكر فيه أولاً: الوجوه المتصورة - الثبوتي - كما اصطلح عليه في أصول الفقه، وبعد ذلك يذكر الأقوال - الإثباتي - ويناقشها بشكل مقتضب وجيّد.

وفي المبحث الثاني من الفصل نفسه، تعرض المؤلف لتفسير آية

الإســـــراء ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾.

مسلطاً الضوء على كلمة «سبحان» التي تفيد التنزيه، ليصل من خلالها إلى تنزيه الفعل - المعراج - عمّا يتبادر إلى الذهن الساذج، من الصعود، والهبوط. وبعدها يناقش الأدلة الكلاسيكية لمن قال بالعروج الجسماني، تمسكاً بكلمة «عبده» في الآية الكريمة، مدعياً أن الإنسان إنسان بروحه لا بجسده، ومردّداً قول الفلاسفة: «إن شيئية الشيء بصورته لا بمادته».

وفي آخر هذا الفصل وضع جدولاً، أماط عن القارئ من خلاله، جهد الرجوع إلى الروايات الكثيرة، التي تفوق حدّ الحصر، والموزعة في كتب الحديث والتراث مما يعكس منهجية جيدة في العرض.

وخصص الفصل الثاني بمباحثه الثلاثة لتحليل الجدول الآنف الذكر بقضاياه الثلاثين.

يتضح من صياغة الكتاب، وضغط معانيه، أنه لم يؤلَّف إلا للخاصة ممّن يملك سابقة ثقافية، وخلفية علمية في الفلسفة، والتصوف، وعلم الكلام.

فالإنشائيات فيه معدومة، وتملأ سطوره المصطلحاتُ المتنوعة في شتى العلوم الإسلامية، وكم تجد نفسك في حاجة إلى التأمل في جمل الكتاب لتدرك المناسبة في ذكر آية هنا، أو حديثٍ هناك؟! أما الحواشي، فمليئة بالمصادر والمراجع الكثيرة التي لا يعرفها إلا من اختبرها ردحاً طويلاً من الزمن.

صحيح أن الكتاب لا يخلو من نكات لغوية وأخلاقية، إلا أن

الغالب على الدراسة التأثر بجملة من الاتجاهات العلمية في الإسلام، تآزرت على إخراج البحث.

١ - التصوف والعرفان: فإنه كثيراً ما ينقل عن الإمام السيد الخميني (قده)، وابن عربي وغيرهما.

٢ - الفلسفة الإسلامية: وأكثر تأثره بالملّا صدرا، والفارابي، وابن سينا، وشهاب الدين السهروردي، وغيرهم.

٣ - علم الكلام: وقد تعرّض لرأي الإمامية، والمعتزلة، والأشاعرة، في مسألة «رؤية الله»، ومعنى «العرش» و«الكلام الإلهي»، وغيرها.

تضمّن الفصل الثاني المتكفل تحليل قضايا المعراج جملة من البحوث المتميزة:

١ - تعرض في البحث التمهيدي الثاني - صفحة (٦٥) - لظاهرة نادرة في المجتمع البشري - النبوة - فتصدّى لتفسيرها تفسيراً علمياً، مبنياً على إقوائية قوتين من قوى النفس - الوهم والخيال - وخواص ذلك في شخص النبي ﷺ، مع بيان جملة من آراء علم النفس الحديث.

على أن هذه المحاولة تشكل سابقة خطيرة، مخالفة لاتجاه أكثر مفكري الإسلام في عدّ ظاهرة النبوة أمراً غيبياً، ينبغي الإحجام عن الخوض فيه.

٢ - تأويله الصحراء التي خرج إليها النبي ﷺ قُبيل المعراج - كما في بعض لسان الروايات - بالخيال بجامع الاتساع.

٣ - تأويله البراق بقوة من قوى النفس، هي مجموع القوى الحيوانية.

٤ - تأويله الشفاعة بقوة نفسية أيضاً، تقدر على إزالة أثر السيئات بإذن الله.

٥ - في الصفحة (٩١)، أوَّل المسجد الأقصى بالبيت المعمور، لكن بشكل مختبئ، ومبطّن، وهو ترديد لما ذكره جماعة من المستشرقين.

٦ - في مجال نظرية المعرفة، اعتقد أن الإحساس من العلل المعدَّة في المعرفة الإنسانية، سواء كانت حسية، أو عقلية، وأن ذلك مرهون بقوى مفارقة.

٧ - ذهب إلى أن السماوات السبع، المذكورة في القرآن الكريم، هي عوالم وجودية مجردة، وعزى القول بجسمانيتها إلى تأثر مفكري الإسلام بالعلوم اليونانية المترجمة، وبالأخص نظرية «بطليموس» في الأفلاك.

٨ - في بعض وجدانياته، يظهر من المؤلف أنه «لا أدري» (راجع صفحة: ١٠٢).

٩ - يتبدى بين المواضيع نزعة غارقة في التصورية - المثالية - تناظر ما عليه «جورج باركلي».

١٠ - ولتصحيح المعاجز النبوية، ينكر المؤلف علاقة «الضرورة» بين العلة والمعلول في الطبيعة، ويتفق بذلك مع الغزالي، ودافيد هيوم (راجع صفحة ١٠٣).

١١ - يظهر من المؤلف اعتقاده بنظرية «وحدة الوجود في عين الكثرة»، ولهذه النظرية اهتمام كبير في الفكر الصوفي في الإسلام.

١٢ - ذهب إلى أن ديك العرش رمز، فأوَّله بنظرية «أرباب الأنواع» في الفلسفة الإشراقية (شهاب الدين السهروردي).

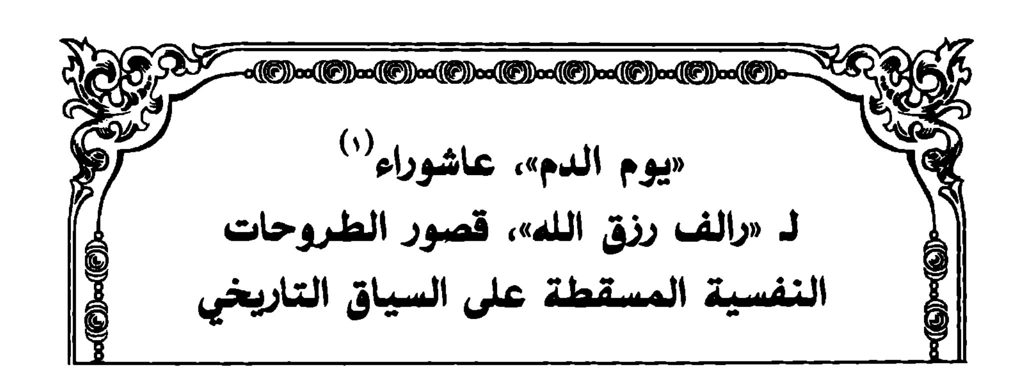
هذا ولم تدخل هذه المسائل في البحث استطراداً، فقد أحكم المؤلف ربطها بموضوع المعراج بشكل ساحر.

ولصعوبة فهم الكتاب بسبب ارتباطه بمسائل كبرى في الفلسفة والتصوف - لم يعرف رأي سماحته في المعراج، أجسماني هو، أم روحاني؟ فهو تارة يقول: المعراج جسماني (راجع صفحة ١٠٨)، ومع ذلك يسفّه من يقول: بأن العروج جسماني، كما لم يرضَ برأي «الشيخ أحمد الأحسائي» (زعيم الشيخية) القائل بالجسم الأثيري (الهور قليائي).

يعدُّ الكتاب باكورة مؤلفاته المنشورة، ذكر فيه أن له كتابين: (الإسلام وتطور الأحياء)، و(تعليقة على كتاب فلسفتنا).

نسأل الله تعالى أن يوفق لنشرها وأن ينيله من الله جزيل الثواب.





«يوم الدم»، عاشوراء[١] لـ «رالف رزق الله»، قصور الطروحات النفسية المسقطة على السياق التاريخي

في أحد لقاءاتي مع الدكتور خليل أحمد خليل، وأثناء الحديث عن بعض أعماله ونشاطاته الفكرية، أسرَّ إليَّ أنه بصدد تعريب كتاب لرالف رزق الله عن عاشوراء، عن اللغة الفرنسية، وهو دراسة ومقاربة نفسية واجتماعية لمقتل الإمام الحسين عليه السلام، يصدر قريباً عن دار الطليعة.

هل أقول: إني اكترثت للأمر؟ أو لاقى مني أذناً صاغية؟ في الواقع لم أعر الموضوع اهتماماً يذكر.

غير أني عرفت أن كلية الآداب في الجامعة اللبنانية، قسم علم النَّفس أقدمت على تبنيِّ الكتاب، واتِّخاذه مقرَّراً لها للسنة الدراسية الثالثة.

لأمر ما قررت الجامعة هذا الكتاب! ولا يتسع لأجل ذلك إدراج ما قرّرته إدارتها الموقرة في عداد اللامفكر فيه، وأياً تكن الأهداف والنتائج المتصوَّرة والمترتِّبة على تواصل المثقَّف، وأخص طلاب الجامعة من أبناء الطائفة الشيعية مع السياق المعرفي للكتاب، فلا حرج من تموضع أشد القضايا الدينية يقيناً وإيماناً لتجاذب الأفكار، وأن تكون محطاً للنقد والمساجلة، والحال أنّا نؤمن بعدم وجود حقل غير قابل للنظر، ومتعال عن البحث.

---

(١) مجلة المنهاج، عدد ١٢ السنة ١٩٩٨.

لكن ما يؤسف ويزعج ليس الطابع الافتراضي للكتاب الذي يذكّرنا بما قاله ابن قتيبة عن الجاحظ في ردّه على النصارى، من أنه عندما عرض إلى أدلتهم ساقها في أحسن بيان، وأفضل عبارة، ثم عندما أراد ردَّها، خانه قلمه وارتجَّ عليه «ويعمل كتاباً يذكر فيه حجج النصارى على المسلمين، فإذا صار إلى الرد عليهم تجوَّز في الحجة كأنه إنما أراد تنبيههم إلى ما لا يعرفون وتشكيك الضّعفة من المسلمين»[١].

بل ما يزعج هو أن تبحث عن قوم كان الكلام سيد عملهم، والبحوث الفكرية أفضل صناعة في أيديهم، فتراهم عجَّزاً، والعدة حاضرة، والشمل مجتمع، قناعة بالاحتفالات التبجيلية للتراث، وتجاوزاً عن تثوير النصوص إلى تثوير الحدث والعاطفة لصالح الإسلاموية المتعاظمة، وما أقواها، لو كان إلى جانبها المثقفون الذين كانوا في ما سبق يرصدون مستحدثات الفكر، وجديد البحوث، فإذا ما نشر منها شيء تناهبتها أقلامهم بالنقد والتجريح.

ونحن، إذ ننشر هذه المقالة النقدية، نهيب بالقارئ توخي الحذر في الحكم، فما قصدنا إلا إلى ترجيح العقل على الانتماء، أعني الانتماء الطائفي. وفي سبيل ذلك، نعتقد أنَّ رالف رزق الله عندما وقف مشدوهاً أمام الصور المتزاحمة والمثيرة لموكب اللطّيمة والضَّريبة التي تفوح منها رائحة الدم، لم يكتفِ عندها بالاندهاش فحسب، بقدر ما كانت تغمره لذة الاكتشاف، اكتشاف بؤرة تجتمع فيها مفاهيمه النفسانية، وأفكاره الحائرة والمضطربة، التي طال دورانها في صقيع النظريات المتعالية، لتجد في مشهدية عاشوراء حرارة التوضيب، ولتجد أيضاً موضوعاً

(١) تأويل مختلف الحديث، ص ٧٢، ط. كردستان العلمية، ١٣٢٦ هـ.

جاهزاً للإسقاط، إسقاط المزيج المعرفي الذي استقاه من مجموعة كبيرة من آراء النفسانيين وعلى رأسهم فرويد ونزعته المعروفة، وإن كان رزق الله لم يتمادَ في الأخذ بها، لأنه لا يقول مع فرويد بالانتقال الوراثي لعقدة الشعور بالذنب، بل يتوافق مع جيرار مندل القائل بفعالية المؤسَّسات الاجتماعية والثقافية في نقل المكتسب عبر الأجيال[١]. ومع آراء أريك فروم صاحب «ثورة الأمل» «اللغة المنسية» وغيرهما.

وسيتَّضح، من حجم ما أخذه رالف رزق الله من النفسانيين الاجتماعيين، أن لا فضل له، ولا جديد عنده، إلا فضل الإسقاط، أو المجاورة بين الطقوس العاشورائيّة وبين الخلطة التي استقاها من غيره والتي هي في رأينا تشبه وضع الحجر إلى جنب الإنسان حسب تعبير المنطق الأرسطي. ولبيان ذلك يمكن تقسيم مواضيع الكتاب إلى قسمين تعمّد رزق الله تزاوجهما ودمجهما لضرورة أملتها طبيعة السرد الذي ارتضاه:

القسم الأول: وهو السياقات التاريخية للوقائع، وهذه بدورها تنقسم إلى:

أ - تاريخ الشيعة الحديث، واستغرق ذلك الفصل الأول من الباب الثالث الذي يتحدث فيه عن جنوب لبنان في سياقه الاجتماعي والثقافي، وقد أجاد المؤلف في هذا الفصل في بيان حال الطائفة الشيعية في جنوب لبنان حتى سنة ١٩٧٧ م، فذكر الإهمال (التنموي، والاقتصادي، والسياسي، والثقافي) المتعمَّد أحياناً للجنوب الذي كوَّن أهله حزام البؤس والمعاناة حول العاصمة بيروت، وبيّن كيف أن خطط

(١) يوم الدم، ص ٣٦ و٣٧.

الدولة التنموية آنذاك كانت تصب في المناطق المسيحية. وتالياً كان لهذا الوضع السيّئ للشيعة في لبنان عموماً وفي الجنوب خصوصاً تداعيات اجتماعية خطيرة.

ب - تاريخ الشيعة القديم، وقد تكفّل بذلك الباب الأول بفصوله الثلاثة، ويظهر من خلاله النقص اللّافت في العدة المفهومية عنده لتاريخ الشيعة في الإسلام، فقد أعطى صوراً غير متكاملة عن الاضطهاد قبل مذبحة كربلاء وبعدها، فلم يذكر مثلاً أحداث الكوفة والبصرة بعد تنازل الحسن عليه السلام عن الخلافة، كمقتل حجر بن عدي الكندي، كما لم يذكر موقعة الحرَّة في المدينة سنة ٦٣ هـ، ومأساة النفس الزكية، وموقعة فخ سنة ١٦٩ هـ، زمن موسى الهادي، وكلها أحداث ومحطات تسلّط الضوء أكثر على الممارسات التي ولدت برأيه المازوخية (التلذذ بتعذيب الذات) عند الشيعة دون الوسط السنّي.

بيد أن هذا النقص التاريخي الكبير الذي وقع فيه رالف رزق الله، والذي كان من الممكن تحاشيه، وتالياً، تقوية المواقع التي انطلق منها. أقول مع ذلك يمكن أن يُتجاوز ويُغتفر، فالمقدار المذكور في تمام الباب الأول يمكن أن يصلح لبناء ما بناه.

لكن ما يؤخذ عليه فعلاً أمران:

الأمر الأول: النقص الهائل في بيان أساسيات الفكر الشيعي ومنطلقاته العقائدية، والأيديولوجية، والفكرية، وتأثيرها في بقاء الطقوس الشيعية، ولو كان رالف رزق الله مطّلعاً على تلك المبادئ والأسس لربما عزى إليها بقاء، ليس فقط الطقس العاشورائي، بل مجموعة طقوس الشيعة؛ إذ أكثر أسباب الطقوس عند الشعوب والأديان يكمن تفسيرها في المبادئ والأيديولوجيات لهذا الدين أو لتلك الطائفة،

وعليه، فلا ينحصر تفسير الطقس الشيعي بما ذكره من تفشّي النزعة المازوخية الناشئ من الجرمية التي هي ترجمة للشعور بالذنب عند النفسانيين المتولِّد بدوره من «الحدث الأكبر»؛ وهو قتل الأب في الجماعة البدائيّة وإعدامه بوحشية حسب افتراض فرويد في «الطوطم والتابو»، ليستنتج أخيراً من هذه الافتراضات والظلمات التي يتراكم بعضها فوق بعض، أن الشيعة قوم مصابون بمرض العدوانية[1]، وأنَّ شعيرة عاشوراء تسترد هذه العدوانية، وهي بذلك تؤخر الصراع الحقيقي مع السلطة المهدرة لحقوق الشيعة[2]، ليفهمنا بذلك أن عاشوراء مجموعة طقوس تنفيسية. والواقع أنها تمدُّ أصحابها بشحنات غريبة تجعلهم عصياً على الخنوع والذل، وتستبطن الرفض والمقاومة، ثم الاعتزاز بكل ذلك.

لكنَّ مشكلة رالف رزق الله أنه يريد أن يفهم البنية النفسية للشيعة من خلال تظاهرة تدوم لسويعات في النبطية سنة ١٩٧٥ م، يوم كانت الطائفة الشيعية تفتقد القائد المخلص، والرؤية السياسية، وهما صفتان تجسمتا بعد ذلك في شخصية الإمام الصدر.

الأمر الثاني: إنَّ ما ذكره رالف عن اضطهاد الشيعة مجاراة للمؤرخين، وإن كان ناقصاً كما ذكرنا، فقد رتب عليه مقولات الفرويدية وغيرها من نظريات النفسانيين، إلا أن تاريخ الشيعة ليس هو تاريخ الاضطهاد فحسب؛ أعني أن تاريخ الشيعة لم يكن كله اضطهاداً، بل أقول أكثر من هذا: إن الجوانب المشرقة تملأ مساحات كبيرة في تاريخ

(١) يوم الدم، ص ١٦٦.
(٢) نفسه، ص ١٦٩.

هذه الطائفة، ويمكن التأريخ لنهاية الاضطهاد هذا إلى بُعيد عصر المتوكل بقليل، أي إلى منتصف القرن الثالث للهجرة، أو إلى آخر ذلك القرن على أبعد تقدير، من دون أن يعني ذلك نهاية الصراع الطائفي، ليبدأ عصر السيطرة الشيعية على غير بقعة في العالم الإسلامي، فسيطر الفاطميون بجهود عبد الله الشيعي في المغرب الأقصى والأوسط، بعد أن كانت دولة الأدارسة، وهي دولة شيعية أيضاً، قد هيأت لذلك حتى دخول مصر على يد جوهر الصقليّ، ثم بلاد سوريا والحجاز، إضافة إلى أكثر جزر المتوسط، ومنها صقلية، والهيمنة على مقاطعات عديدة في جنوب إيطاليا.

وسيطر القرامطة على البحرين وأجزاء من الجزيرة العربية، وسوريا والعراق، وسيطر البويهيون على فارس والعراق، وكانت هذه الدول شيعية متعاصرة في القرن الرابع للهجرة.

وكان الزيديُّون في اليمن، والحمدانيّون في شمال سوريا، وهؤلاء أقاموا دولة إن لم تكن شيعية فهي متعاطفة مع الشيعة، ثم الإسماعيليون في العصر السلجوقي، ثم المغولي الأليخاني وتعاطفهم مع الشيعة، فسلمت مراكزهم ومشاهدهم مكافأة - كما قيل - عمّا فعله الوزير العلقمي الشيعي في أخريات الخلافة العباسية في بغداد، مروراً بالعلاقات الحميمة بين الشيعة ممثَّلة بالعلّامة الحلّي مع محمد «الجايتو خدابنده» زعيم الأليخانيين، ثم أوضاعهم الجيِّدة أيام الدولة السربدارية إلى زمن سيطرة الصفويين والقاجار من بعدهم، وكلها عصور زاهية مريحة للشيعة إجمالاً، تكفي لا لتغيير البنية النفسية لهم ونسيانهم مصائب أهل البيت عليهم السلام وأصحابهم، بل لجعله حزناً تعبيرياً، بسيط الرمزية، غير مكتنز الصور، وهذا ما كان.

إذاً ما الذي جرى؟ وما الذي جعل الشعيرة العاشورائية على ما هي عليه اليوم؟ هنا تبرز المفارقة والقصور الفظيع اللذان وقع فيهما رالف رزق الله في الفصلين: الأول والثاني، من الباب الثاني. فقد تجاوز الكلام على مرحلة تاريخية مهمة في العصر الصفوي، ونستعين في ذلك بالدراسة القيّمة التي أجراها الدكتور علي شريعتي، وذكر فيها أننا ندين في جميع تقاسيم الاحتفالات العاشورائية والحسينية إلى ما أحدثه زعماء الصفوية في إيران والتي ربما اقتبسوها من عناصر مسيحية خلال زياراتهم إلى أوروبا[١].

والناس على دين ملوكهم، وهذه الحقيقة التاريخية لو اطّلع عليها «رزق الله» لكفى نفسه مؤونة الاستعانة «بمعلم فينا وأريك فروم» وغيره من النفسانيين، وكان ينبغي حينها إحلال التفسير السياسي، وبيان دوره في إحداث هذه الشعائر ووجودها، وإحلال التفسير الاجتماعي لسلطان العادة التي تشترك فيها جميع الشعوب في استمرار هذه الشعيرة، وبقائها في الوعي الشعبي، والذاكرة الجماعية والتراثية.

وعندما أقول التفسير السياسي والتفسير الاجتماعي، لا أقصد التوهين والحطّ من قدر هذه الشعيرة، أبداً، لأننا نجانب الصواب إذا تغاضينا عن كون هذه الشعيرة مادة ثرية للتوظيف السياسي، وفي ذلك قال الإمام الخميني (قده): «إنّ كل ما عندنا هو من بركة عاشوراء».

ولا أحد ينكر أيضاً أثرها في إثارة الهمم، وشحذ العزائم؛ لذا نحن

(١) التشيّع العلوي والتشيع الصفوي، سازمان انتشارات حسينية إرشاد آب ١٩٧٠ م، باللغة الفارسية.

ضد عقلنة هذا الحدث، أو فقل: ضد طغيان جانبه العقلاني على جانبه العاطفي المحرّك للجماهير[١].

وقد نشرنا، في جريدة «السفير» الغراء، بتاريخ ٨/ ٧/ ١٩٩٦ م، مقالة تحت عنوان: «عاشوراء بين العقل والعاطفة»، باسم عبد القادر مرزوق، واجهنا فيها الآراء التي فهمنا منها الدعوة إلى عقلنة عاشوراء، فلتراجع.

ولو كان رالف رزق الله حيّاً، ولو أنه لم يرد الموت الاختياري، ونحن نحترم إرادته ورغبته هذه، لقلنا له في ردنا على كتابه: إن الجواب هو ما تراه لا ما تقرؤه، ولعرَّفناه أن عاشوراء التي رآها والتي جعلها موضوعاً لتحليلاته النفسية وتخميناته الظنية، إنما هي عاشوراء الصفويين لا عاشوراء الحسين، وأن أرض النبطية التي وطئ ليست كربلاء الحسين إنما كربلاء الصفويين، وكان على رالف رزق الله، لو بقي بيننا ورغب في أن يتعرَّف على طقس عاشوراء علوي، أن ينحدر لا إلى النبطية بل إلى أبعد منها ببضع كيلومترات جنوباً ويمضي أياماً مع المقاومين الأشدّاء، السباع الشرسة، والأسود الضارية، الذين يجوبون جنوب لبنان شرقاً وغرباً في مواجهة أعتى قلعة غربية في المنطقة ومقاومتها، وفي هذا الصدد كنت أتمنَّى على الزميل الدكتور خليل أحمد خليل أن لا يمرَّ مروراً عابراً في مقدمته على بيان ما طرأ على هذه الشعيرة بوصفها ممارسة فحسب، بل على أثرها في استفحال العنف الثوري المناهض لإسرائيل في الجنوب وللغرب عموماً.

ونصل إلى الفصلين الثالث والرابع من الباب الثاني، وفيها سلك

---

(١) لإدراك أهمية ذلك راجع غوستاف لوبون «سيكولوجية الجماهير»، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي - بيروت.

رزق الله المنهج الوصفي لممارسة الشعيرة ببيان بعض المفاهيم المتعلّقة بها، لينتهي بعد ذلك الباب الثاني بالفصل الخامس الذي تجرَّد لبيان وقائع المساجلة بين السيد الأمين والشيخ عبد الحسين صادق.

وبوصولنا إلى هذه الفصول الثلاثة نصل إلى القسم الثاني من مواضيع الكتاب؛ وهو المقولات النفسية التي أقحمها رزق الله، ثم دمجها في السياق التاريخي، فتصير منهجية مقالتنا هذه على الشكل التالي:

تنقسم مواضيع الكتاب إلى قسمين: الأوَّل: السياق التاريخي وينقسم إلى: التاريخ الحديث للطائفة الشيعية، والتاريخ القديم لها. والقسم الثاني: الطروحات النفسية المدمجة والمسقطة على السياق التاريخي الممارس، وهو ما تكفَّلت ببيانه الفصول الثلاثة الأخيرة من الباب الثاني، وفي هذا الصدد نرصد المقولات التالية:

سعى رالف رزق الله إلى استخدام النزعة الفرويدية استخداماً طغى على بحثه، أثناء تفسيره للمفردات الوصفية للممارسة العاشورائية، فأشخاص مذبحة كربلاء عنده ليسوا وراء السلوك الحزين لشيعة النبطية، فهم ليسوا سوى مثيرات للرغبات اللاواعية... والمرتبطة بالبنية الأوديبية. كما أنَّ البكاء، تلك الدعوة المتكرّرة إلى التكفير بالدموع، هو ممارسة مازوخية بالذات. والحسين عليه السلام، وحيداً فريداً في كربلاء، يذكّر بالأب في الجماعة البدائية الذي وصفه فرويد في الطوطم والتابو: «لقد كان شديد القوى ولم يكن يتجاسر أي من أبنائه على قتله بمفرده. لم يكن قتله ممكناً إلا بتآلف كل الأبناء ضده، ولولا تفوُّق العدد لما أمكن قتل الأب»[1]، وأيضاً تردد الجنود الأمويين في قتل الحسين يذكّر

(١) يوم الدم، ص ١٢ - ١٢١.

بتردد الأبناء في قتل الأب البدائي. وسبي النساء، مضافاً إلى قتل الحسين عليه السلام، استعادة للجريمتين اللتين ارتكبهما أبناء الجماعة البدائية استعادة رمزية في نصوص مجلس التعزية، يقتل الأب وتُستباح حرمة نسائه، وفي قول زينب تبكي الحسين: كنت حامي النساء، ألا يمكن أن يفهم من ذلك أنه كان مولاهن وسيدهن وأنه كان يحميهن من اعتداءات الأبناء[١].

والهذيان الجماعي لعاشوراء يجعل من الشيعة قوماً عصابيين، ما دام العصابيون في نظر فرويد لا يتذكرون أحداثاً مؤلمة حدثت منذ أمد بعيد وحسب، بل يظلون متعلقين بها الآن[٢].

ورالف رزق الله إذ يؤكِّد أنه يجب البحث عن سرّ استمرار هذه الشعيرة في الوسط الشيعي بتحليل البنية النفسية لهذه الجماهير[٣]، يسمح لنفسه عندها أن يفترض أن الشيعة يمارسون العقاب الذاتي بمظاهر اللطّيمة والضّريبة ما دام أنهم يعيشون حياة اقتصادية سيّئة، كونهم يمارسون مهناً حقيرة، والحال أن الوضع الاقتصادي أصل الحرمان، وتالياً، أصل للعدوانية المتوترة بقوة لدى الجماهير التي عملت القوى السياسية على لجمها عبر طيِّها على نفسها بدل تفلتها إلى الخارج وانعكاسها فيه نشاطاً سياسياً واجتماعياً[٤].

وفي شبه نزعة ماركسية يقول: ليس لعاشوراء وظيفة التكفير فحسب، بل كذلك تحكي مشاعر راهنة مصدرها سياق جنوب لبنان

(١) نفسه، ص ١٢٣.
(٢) يوم الدم، ص ١٠٣ و١١٩ و١٢٠.
(٣) نفسه، ص ١٣٨.
(٤) نفسه، ص ١٦١ - ١٦٣ و١٦٧.

الاقتصادي[١]، وهي عوامل قد تدفع أصحابها إلى الانتحار، وعلى حد تعبير أريك فروم: إن النزعة الهدّامة هي ثمرة الحرمان من الحياة.

لكن المتأمّل، في هذه الاستشهادات التي اقتبسها رزق الله من كتب علماء النفس، يرى ضعف العلاقة الاستشهادية بين النصوص العلمية هذه وبين ما ذكره من وقائع اقتصادية واجتماعية، فقد أسرف في تحميل النصوص - آنفة الذكر - ما لا تحتمله، إلى جانب مغالاته في توليد الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية في جنوب لبنان - على الرغم من إصابته في توصيفها - للشعيرة العاشورائية، وارتفاع منسوب العدوانية والمازوخية.

لكن مشكلة المشاكل عند كثير من علماء النفس هي في التحليلات التي يجرونها على موضوعاتهم، والتي غالباً ما تكون من صنع أفكارهم، وصياغة مخيّلاتهم وأوهامهم، فإذا قيل لرالف رزق الله مثلاً: إنَّ الشيعة في جبل عامل لا يعتقدون في الشعائر الحسينية والعاشورائية ما تعتقده، أو في كثير مما تعتقده، فلا اللطّيمة ولا الضّريبة يرون صلة بين أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية وبين ممارساتهم هذه، ولا الشيعة عموماً يعتقدون في احتفالاتهم العاشورائية وبكائهم مازوخية، أو استعادة للندم على قتل الأب البدائي - الذي لم يسمعوا به - المولِّد لطبيعة نفسية عدوانية، ادَّعى كما يدَّعي أمثاله من علماء النفس أنهم يرون ما لا يراه المريض، ويعرفون ما لا يعرفه الشخص عن نفسه، وأنهم ينفذون إلى منطقة اللاوعي في كياننا وشخصيّاتنا، وإزاء ذلك يطلبون من الأشخاص موضوع دراستهم، التسليم بذلك، والإذعان له، وإلا فهم غير علميين وغير منطقيين، مع أنه يمكن لغيره أن يعزو رواج

---

(١) نفسه، ص ١١٤.

هذه الشعائر إلى ارتفاع وتيرة الجهل بجوهر الدين، هذا الجهل الذي وجد في النزوع النفسي لدى بعض المغمورين اجتماعياً، أو من الطامحين إلى رفع وتيرة تعويمهم الاجتماعي، نزوعهم إلى الكشف عن الذات وإبرازها، إنهم يرون لذة لا تضاهى في أن يكونوا محطَّ أنظار الآخرين، ولو لسويعات، إرضاءً لغريزة حب الظهور عندهم فرأوا في اللّطم فرصة للتعبير عن الذات.

وأستشهد لتأييد ذلك بالترسيمة الوصفية التي ذكرها رالف رزق الله، فاللطّيمة في غيبوبة تامّة عن الصراع الدائر بين السيد الأمين والشيخ صادق وغير معنيين بقراءة ما كتباه[١]، واللطم عندهم وسيلة إغرائية للبنات كما لاحظ هو ذلك[٢]، وهذا ما يفسِّر البساطة وارتفاع وتيرة الطابع الأسطوري في السرد الفني والنثري العاشورائي[٣]، وبالمناسبة للأسطرة أسباب وجيهة ذكرها كلود ليفي ستروس يبدو أنّ رزق الله لم يطّلع عليها.

ولأنَّ مادة السرد العاشورائي في غالبها تتميّز باللاعلمية، ولأن الكلام فيها ليس بحثاً تاريخياً، لم نؤاخذ رزق الله على اعتماده مجلسي «أم ناهض» و«نسيبة» مادة لبحثه وتحليله.

ولمكان هذا الجهل بجوهر الدين، جرى إحكام الربط بين المقدس (الإمام الحسين عليه السلام) والعادي (الشعائر المستحدثة) بذكاء وإحكام إلى أن جرى ترجمته وتوظيفه والاستفادة منه بتحويره إلى انتماء سياسي حزبي (مواكب اللطّيمة لحزب الله).

(١) يوم الدم، ص ١٣٨.
(٢) نفسه، ص ١٠٩.
(٣) نفسه، ص ١١٧ و١١٨.

وإذا أردت أن أطلق لنفسي العنان مسايرة لآرائهم وتحليلهم النفسي، فما أسهل تفسير الزهد بالانطوائية، والجنس بنفسية اغتصابية، والصلاة بالنزوع المستكن في النفوس إلى الخضوع والانقهار، وتفسير الصداقة برغبة الحيوان الجد القابع فينا للألفة على غرار ما هو سائد في المملكة الحيوانية، فيصير الدين على هذا مجموعة من العقد البدائية المتوارثة على مرّ الشهور وكرّ الدهور، وهكذا تغدو حياة البشر مزيجاً متشابكاً من العقد والأزمات النفسية، يكون الناس معها جماعات من المرضى والمعتوهين، ألفوا التعايش مع أزماتهم، واستأنسوا بها، أما القلة القليلة، والثلة المتبقية من النفسانيين أصحاب التحليلات الغريبة، ممن نجلُّ ونحترم، فما عليهم إلا أن يشربوا من النهر الذي شرب منه الناس، فيصيروا بنظرهم عقلاء أسوياء، أو يقدموا على الموت الطوعي إذا اختاروا لعقولهم ألا يمسّها سوء، أو طائف من جنون.

نعم، ربما أصاب رزق الله في ملامسة نزعة متجذّرة دائماً وأبداً في نفوس بعض العمائم التي اكتشفت بذكائها تأثير الشعيرة العاشورائية في توسيع النفوذ، ورأت فيها أداة ممتازة للهيمنة، لأنّ الدعوة إلى التماهي مع الحسين وأصحابه وأهل بيته يترجم عملياً تماهياً مع ممثّليهم الدنيويين، وإخلاص الولاء لهم من بعض أصحاب العمائم المسؤولين عن تردي الخطاب العاشورائي وتقاسيمه الاحتفالية، ممّا أحصاه الليبراليون المتنورون في الحوزات والمراكز الدينية والعلمية.

ولو كان رزق الله حيّاً لأطلعناه على كمٍّ كبير وعيّنات واسعة من هذا الرعيل عاشقي الوجاهة، ومنتحلي الكتب ممن أشرب في قلبه أن يمدح بما لم يفعل ممّا ذكرناه في كتابنا «العثمانية: فصول في سيسيولوجيا النشاط الديني» الذي سيصدر قريباً إن شاء الله.

وفي الفصلين الثاني والثالث من الباب الثالث، وهما آخر فصول الكتاب، يحشد رزق الله أغرب ما يمكن أن يسمعه إنسان عن عاشوراء ليصل في ختام الكتاب إلى الحقيقة التالية، ومفادها: أن النزوات الكامنة وراء المسالك المتجلية في عاشوراء هي:

أ - الشعور بالإثم المتولّد عن مقتل الحسين، والمنقول عبر المؤسسات الاجتماعية الثقافية الشيعية إلى مختلف الأجيال.

ب - البيئة الأبوية والسلطوية للأسرة الشيعية مع كل ما تحمله من مشاعر الذنب أو الإثم.

ج - التصوُّر الإسلامي للجسد المبني على التحقير.

د - المتغير الاجتماعي والاقتصادي ودوره في ديمومة هذه الشعائر.

ويظهر رزق الله، في هذين الفصلين، أكثر فرويدية من ذي قبل، ويعطي للتفوق الذكري على المرأة في الإسلام دوراً مهماً، وقد اعتمد في ذلك على جملة ما فهمه من بعض الآيات، كآية: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾، مع أنها نص مفتوح على ما فهمه وغيره، إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ﴾[١]، فإنا إن لم نحمل الضرب على البعد والطلاق على غرار الضرب في الأرض يبقى أنه نص له محدداته التاريخية كما أن لمستويات النساء الثقافية آنذاك، دوراً غير منكور إلى جانب المكوِّنات الاجتماعية لهن، ثم هو غير إلزامي[٢].

وبعد ذلك، أراد بيان أن النساء غرض جنسي بالنسبة للرجل من

(١) سورة النساء، الآية: ٣٤.
(٢) يوم الدم، ص ١٧٢.

قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾[1]، مع أن الآية تشبيه وصفي، فهن بحسب الطبيعة كذلك، لكن رزق الله اعتبرها نافذة يطلُّ بها على فوقية الرجل في الإسلام.

ونتجاوز تعليله الماركسي لتعدد الأزواج من دون الزوجات، لسخفه من جهة، وتجاوزه الإطار التاريخي لهذا التشريع من جهة أخرى، وغير ذلك، ممّا لا يسع سرده في هذه العجالة. أقول: نتجاوز ذلك إلى ادّعائه دونية المرأة من كونها تأخذ نصف ما يأخذه الرجل في النظام الإرثي، وهي بلا شك نظرة أحادية من رزق الله، لأنه لو اطَّلع على نظام الإرث ككل في الإسلام لرأى أن ثلاثين حالة تتساوى فيها المرأة مع الرجل وتزيد عليه في حالتين.

ثم لو غفرنا له فهمه السيّئ لبعض الآيات فلن نغفر له نصاً نسبه للإمام علي عليه السلام حول المرأة لا وجود له في المصادر التي بين أيدينا كما نبّه إلى ذلك جناب المعرِّب.

نعم، قوله عليه السلام: «المرأة شر لا بد منه»، مقولة مشهورة، إلا أن الكثير يناقش في سندها، أو يحمل الشر على الفتنة كما هو أحد معانيها لغةً.

والغريب أنه، بعد وصفه لبنية الأسرة في الإسلام، ادَّعى وجود علاقة بين الطقس الشيعي والنمط التنظيمي العائلي، فيذكر في هذا الصدد علاقة السلطة الأبوية بانسحاب الرغبة إلى الأنا الأعلى وقمعها في هذا الانجاه؛ حيث تتحوَّل إلى شعور بالذنب، وهو ما تفتقده المجتمعات المتسامحة في التعبير عن الرغبة التي يكاد ينعدم فيها الشعور

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٣.

بالذنب[١]. وتنمحي بالتالي المشاعر الجرمية المصحوبة في ظلّ المجتمع الأبوي.

ويخلص رزق الله معتمداً على كلٍّ من فرويد وفروم إلى أن صراعاً يعيشه الأبناء في ظل نظام أسري أبوي صارم، للأب السلطة المطلقة، هذا الصراع يتمثل في توتر عالٍ بين الأنا الأعلى، وهي مجموع متطلبات الأب، وبين متطلبات الواقع المتمثل في الحاجة إلى التعبير عن الرغبة الجنسية المكبوتة، وأن هذا الصراع في رأي رزق الله يقف وراء معاقبة الذات باللطم والضرب في الشعيرة العاشورائية مع أن ما ذكره فرق غير فارق، فضلاً عن أن لا دليل عليه.

ولنستمع أخيراً إلى رزق الله، وهو يحدّثنا حول نظرة الإسلام إلى الجنس والجسد. يقول:

«إنّ الإسلام يذهب إلى تحقير الجسد والجنس عبر نظامه التطهيري (نظام الاطمئنان) وهو أيضاً مصدر عدوانية جرمية في التصور الإسلامي للجسد[٢]؛ لأن العلاقة في هذا التصور رجس ينبغي التطهر منه، بل هذا هو شعور الفرد المسلم، ما دام أن فعل التطهير ينطوي على نجاسة سابقة.

ولأنّ الحياة الجنسية ممنوعة في الإسلام، فإن ذلك يفضي إلى العنف[٣]. ولا أدري كيف يفسر رزق الله ارتفاع الخط البياني للعنف الجنسي في الغرب المتحلل؟!

(١) يوم الدم، ص ١٧٦.
(٢) نفسه، ص ١٨٩.
(٣) نفسه، ص ١٨٦ - ١٨٨.

وهذا العنف عنده هو سلوكات العقاب الذاتي بالضرب واللطم التي من الممكن أن تكون نتيجة الجرميَّة التي أنشأتها عقيدة الطهارة الإسلامية مخالفاً في ذلك «بوحديبة»[1].

وفي الحقيقة لا يسعني إلا أن أقف حائراً بين ادّعاءات بعض المستشرقين، ومن تابعهم، عن التحلل الجنسي، وبخاصة عند الشيعة عبر نظام المتعة، وبين دعوات المستغربين عن الكبت الجنسي في الإسلام! لكن نقول في ذلك قولاً مجملاً: إنَّ الإسلام احترم الجنس ووضع نظاماً جسدياً أنثوياً محافظة على القوة الجنسية، ففرض الحجاب، ومنع الاختلاط المريب، وقيل: إن المسح الجغرافي للقوة الجنسية في العالم يظهر تمركزها في البيئة الإسلامية المحافظة، وإن الغرب منطقة موبوءة بـ«الفياغرا» والمنشطات مع انتشار الإباحية حتى صار الواحد منهم لا تحرِّكه أكوام اللحم بينما يثار المسلم المحافظ لأبسط الأسباب.

وفي رأيي أن الفنون التطهيرية حدّ فاصل بين الجانب الحيواني الذي حضّ الإسلام على إشباعه بتقنيناته، وبين الجانب الإنساني الذي يأنس بعدم تداخله مع الجانب الحيواني، وينظر بعين الرضا للفن التطهيري الرمزي المتمثّل في الغسل بعد الحدث الأكبر، والوضوء بعد الحدث الأصغر، والتيمم البديل عن كل واحد بشروط مذكورة في الفقه، وإنما ينظر بعين الرضا لأنه يحدث قطيعة نفسية بين الحيواني والإنساني في الكائن البشري، وهذا كله مرتبط بنظام أخلاقي واجتماعي دعا إليه الإسلام، وكان على رالف رزق الله أن يفهم الإسلام ككل من دون

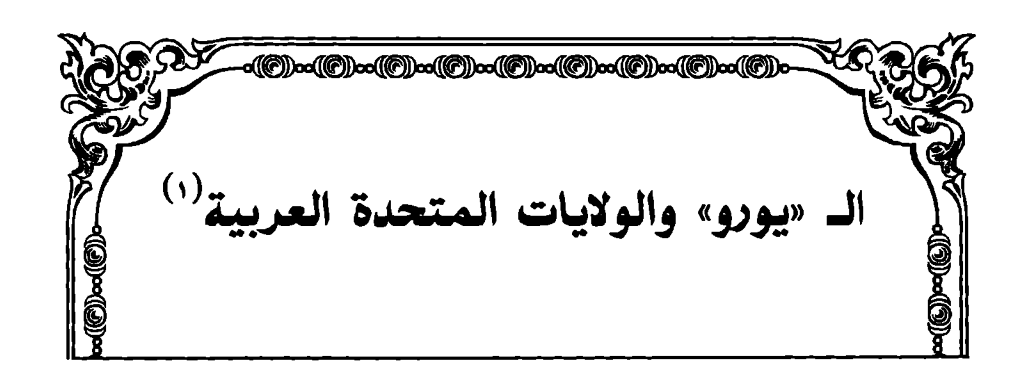
---

(١) يوم الدم، ص ١٨٩.

تجزئة؛ أي أن يكون أكثر بنيوية في تفكيره وعرضه، بيد أن أقوى حججه ليس في ما سطره في كتابه، بل يكمن في جهل المسلمين بمفاهيم الإسلام والقرآن.

وفي الختام نقول لرالف رزق الله: كان ثمة ما هو أكثر غرابة وجاذبية للبحث النفسي والاجتماعي من عاشوراء. وهو «المونديال» وما يتفرَّع عنه من احتشاد الناس في الشوارع يحملون الأعلام، ويرفعون الرايات، وسط صراخ شديد ومزعج منهم ومن أبواق السيارات المسرعة، إنها هستيريا غريبة تظهر بأمانة المكونات النفسية العجيبة للكائن البشري، والظاهر أن أولاد الأب البدائي بعد أن قتلوه انقسموا إلى قسمين: قسم اعتراه الحزن لموته، والآخر أُفعم بالفرح لذلك، فكانت عاشوراء والمونديال!!!





الـ «يورو» والولايات المتحدة العربية[1]

المتّجه لدى المراقب الراصد للحركات الفكرية والسياسية، أو الفكرية ذات الاتجاه السياسي، تسمية القرن العشرين عصر الوحدة، والاتجاهات الوحدوية، على الأقل في أخريات القرن، مقابل تسمية القرن التاسع عشر قرن القوميات إذ هو القرن الذي شهد انتصار حقوق القوميات في الميادين الدولية، وأدى بالتالي إلى تغيير معالم الخريطة السياسية لأوروبا، وقد تمثّلت قمة الاتجاهات الوحدوية في طروحات العولمة، الشكل الأمثل الذي اجتمعت، وذابت فيه كل أشكال الوحدة السياسية والاقتصادية.

وإذا أقصينا جانباً تجليات مفهوم الوحدة في المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية، وأبقينا تحت مجهر البحث الوحدة كظاهرة اجتماعية، دينية، سياسية، اقتصادية، فإننا نلمس للوحدة جذوراً تاريخية، وإن مفهوم الوحدة بأشكالها الحديثة تدين لتجليات سابقة تعد السلف البدائي لها، وأقدم نص ديني يبين الإرادة الإلهية للوحدة هو ما ورد في القرآن الكريم أثناء عتاب موسى لهارون: ﴿قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓ إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾[2].

---

(١) مقالة لم تنشر.
(٢) سورة طه، الآية: ٩٤.

إننا نلمس من هذه الآية حرصاً على وحدة بني إسرائيل، وأن انحرافهم إلى الوثنية لا يبرر التفريط بهذه الوحدة، ولو في نطاقها الضيق هذا بالإضافة إلى جملة من الآيات الآمرة بالاعتصام وترك التنازع ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[1]، ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[2].

إلا أن هناك فرقاً بين هذه الوثائق ففي جواب هارون حرص لا على الوحدة الدينية، وإلا اقتضى ذلك محاربة الذين انحرفوا إلى الوثنية، بل كان المقصود منها الوحدة القومية، وبضميمة الوثائق الباقية التي ذكرناها إجمالاً افتراضاً منا باطلاع القارئ على تفاصيلها، يظهر أن المطلب الإلهي للوحدة القومية بين بني إسرائيل إن لم يكن مطلباً نهائياً فهو على الأقل إجراء مرحلي في زمن كانت فيه الوحدة القومية هي الضمان للوحدة الدينية، والمؤسس لها.

ولدى أي مقاربة وتحليل لمقومات الوحدة القومية ومؤسساتها البنيوية، ثم مقارنتها بالوحدة الإسلامية ومقايستها بها، ثم بعد ذلك بيان المفارقة بين أنواع الوحدة بمفهومها الشامل المتمثل في العولمة، نرى أن القومية يمكن أن تكون جذعاً تاريخياً صالحاً لاستنبات وحدة دينية على غرار ما جرى في الإسلام المبكر، حيث كانت الوحدة القومية المتمثلة بالعشيرة والقبيلة والتنظيم السائد للجماعات هو الأساس لنمو الدين والوعي الديني.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.
(٢) سورة الأنفال، الآية: ٤٦.

إلا أن القومية آنذاك لا تعني أكثر من تكتلات بشرية جماعية، ولم تكن في مستوى الوعي القومي في العصر الحديث، لأن الشكل النظري لفكرة القومية في العصر الحديث ليس عربياً، بل هو مما وفد من الغرب من نظريات وأفكار أنتجها مفكرون غربيون أو ممارسات جماعية سياسية مرت بها الشعوب والدول الأوروبية على مسرح الأحداث في القرن التاسع عشر.

ومع ذلك ثمة أكثر من طريق للملاءمة بين الفكر القومي في طروحاته الحالية وبين المبادئ الإسلامية لأن الإسلام بوصفه منتوجاً عربياً، بمعنى أنه ظهر في بيئة عربية، فإنه يفترض بالفكر القومي العمل على تنشيطه لأن الإسلام قد أكسب العروبة كقومية هوية جديدة مكثفة عبرت عن نفسها بالحضارة الإسلامية.

لقد جعل الإسلام من القوميات مطيّة ومعبراً بعد أن دمّر الحدود بينها من دون أن يلغي خصائصها، وجعلها تنفتح على بعضها ارتشافاً ومنهلاً، حتى أن النزعة الشعوبية لم تتجاوز وسط ذلك حدود الأدب والشعر، وحتى القومية العربية في العصر الحديث لم تنشأ إلا كردّ فعل على سياسة «التتريك» التي انتهجتها جمعية تركيا الفتاة.

لكن المنظرين للفكر القومي العربي لا يجعلون من الدين أساساً في تكوين الأمة وبناء القومية، وهم في ذلك على جانب كبير من المبالغة، وجملة نماذج يذكرونها لا تنفي دور الدين، لا في الحفاظ على القومية فحسب بل في تكوينها، وأذكر هنا النموذج اليهودي فالتاريخ اليهودي حافل بأحداث كفيلة بتدمير قوميتهم أبرزها السبي البابلي، ولولا اليهودية كدين لما أمكن لهذه الجماعات أن تستمر بعد انصهار هويتها أو كادت

في ثقافات بلاد ما بين النهرين ومصر، لذا رأينا أن المد القومي والترويج للقومية العربية (المد الناصري) لم يؤثرا شيئاً إزاء العصبية الدينية لليهود العرب، كما أنها لم تعبّر عن نفسها على المسرح السياسي العربي في العقود الأخيرة إلّا باندفاعات عاطفية في الشارع العربي، وتنظير لم يتخطَ الصحافة إلا إلى وحدة هشة بين سوريا ومصر وتمزق بين ركني البعث في العراق وسوريا، وبين اليمنين. . . مع كثير من التشتيت في الخليج والترويج الحاد المجرد للوعي القومي في المغرب العربي.

ومع استذكارنا بأن وحدة اللغة ووحدة التاريخ يلعبان دوراً مهماً في بناء القومية «لأن الوحدة في هذين الميدانين هي التي تؤدي إلى وحدة المشاعر والمنازع ووحدة الآمال والآلام ووحدة الثقافة، وبكل ذلك تجعل الناس يشعرون بأنهم أبناء أمة متميزة» لأنهم والحال كذلك أسارى الذاكرة الجماعية، التي تشكل اللغة - لكونها مخزون ثقافة الأمة - المعبِّر الوحيد عنها.

مع وعي كل ذلك تبرز الوحدة في الحياة الاقتصادية كأضعف ما تكون لأنها لا تحكي شيئاً سوى توافق المصالح والتقاء المنافع، لذا فهي وحدة متزلزلة لا تشاطر شيئاً في كيان القوميات وجوهرها.

كيف يمكن النظر إلى بروز الوحدة الأوروبية بين جملة دول أمكن لها تناسي حروباً قاسية جرت فيما بينها في سالف الأزمان، وها قد نجحت مؤخراً في استصدار (اليورو) الوحدة النقدية الموحدة. دول لا تملك لغة واحدة، ولا تاريخاً واحداً، ولا مشاعر واحدة، ولا ديناً واحداً، إذ يسودها التعدد المذهبي ومع ذلك نجحت في الوحدة بأضعف أشكالها.

بينما الدول العربية من المحيط إلى الخليج تظللها لغة واحدة، وتاريخ واحد ودين واحد... ومع ذلك لا وحدة!!

أين ترانا نبحث عن جواب لهذه المفارقة؟!!

في فقدان الوعي السياسي للأنتلجنسيا العربية صانعة القرار، أم في عقم الأنظمة، أم في غياب الديمقراطية، أم في ضيق الرؤية السياسية للإسلاميين والإسلامويين، أم للأحزاب اليمينية منها واليسارية المنتشرة هنا وهناك على طول العالم العربي.

لماذا لا تتنادى الأنظمة العربية إلى إنشاء فيدرالية عربية (الولايات المتحدة العربية) كإجراء عملي مرحلي أمام تحديات العولمة التي لا نعيش معها مشكلة أيديولوجية فإن لها في النصوص الإسلامية أسساً.

إنما المشكلة معها هو في ظهورها في الوسط الأمريكي الذي يريدها أداة للهيمنة والوصاية على الشعوب، وقد نلمس صورة لها في تاريخ الإمبراطورية الرومانية التي سعت آنذاك لأن تكون روما عاصمة العالم.

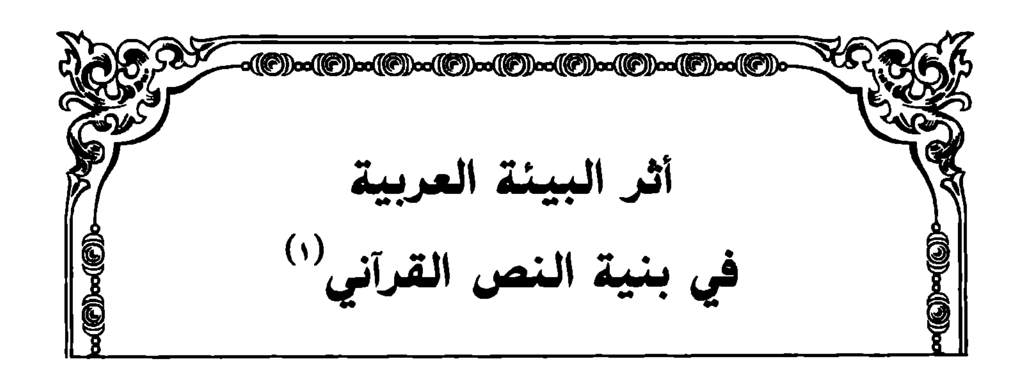
وأعتقد أنه يجب علينا التعمق أكثر في العصبية الدينية بمفهومها الخلدوني التي تدخل في تركيب الكيان النفسي والاجتماعي لشعوب الشرق الأوسط والمغرب العربي، فلعلنا نرى في الإسلام موئلاً ومعيناً ثراً يبصرنا بما وراء الآفاق، عندها ربما نكون أقرب ما يكون إلى الوحدة، الحلم، والأنشودة، والأمل، بعدما فشلت الكيانات القطرية في تغييبها.



🕮 المراجع:

١ - تاريخ العلاقات الدولية: الدكتور أحمد الخنساء ط - ١ - ١٩٨٦.
٢ - أبحاث مختارة في القومية العربية: ساطع الحصري، دار المعارف - مصر - ١٩٦٤.
٣ - ما هي القومية: ساطع الحصري، دار العلم للملايين، بيروت، ط - ١ - ١٩٦٣.
٤ - حول القومية العربية: ساطع الحصري، دار العلم للملايين، بيروت ط - ١ - ١٩٦١.
٥ - مفاهيم الجماعات في الإسلام: رضوان السيد. دار المنتخب العربي - بيروت - ط - ١ - ١٩٩٣.
٦ - المؤلفات الكاملة: زكي الأرسوزي، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة - دمشق ١٩٧٢.
٧ - مسألة الهوية: الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت - ط - ١ - ١٩٩٥.





أثر البيئة العربية في بنية النص القرآني[1]

📖 تمهيد:

يراد من البيئة هنا المكان والموقع الجغرافي، بكل ما يحمله من مظاهر فيزيائية خاصة، وما يكتنفه من حيوان ونبات وتضاريس، وأيضاً ما يشتمل عليه من روابط اجتماعة، وطرق تفكير، وما يحوزه من اهتمامات، وغير ذلك. وبكلام آخر، المراد بالبيئة المكان والزمان (الزمان الوجودي النفسي)، من حيث هو تابع لرؤية الإنسان وبعد مهم من أبعاده، والمجتمع مع ما يتضمنه.

ولا تهدف هذه الدراسة إلى التوطئة لتحكيم وتسويد المنهجيات الوافدة على النص القرآني، وهي منهجيات لا تنتمي إلى تراثنا، وتدعي هذه المنهجيات امتلاكها للقوانين الناظمة لشبكة العلاقات اللغوية، وأنظمتها الموغلة في الزمن من خلال الملاحظة والنظر في أوضاعها الحاضرة، وتتمثل هذه المنهجيات، الآن، في الألسنية والبنيوية والمدرسة التفكيكية، مع قناعتنا بأن في الأدب العربي ما هو أغنى وأعمق مما جاءت به هذه المنهجيات، ففي دراسات الباقلاني والجرجاني وغيرهما، الكثير من المباحث الدقيقة، وكذلك كتابات

---

(١) مجلة الحياة الطيبة، السنة الرابعة، العدد الثالث عشر.

الفلاسفة والمناطقة وعلماء أصول الفقه الكثير من المباحث المهمة، لكنها موزعة ومشتتة في كتب التراث، ويعتمد عمق نظريتنا في هذا البحث، على هذا التراث المَنْجَم الذي ننتمي إليه، وإن اقتضت الضرورة أحياناً التعرض لبعض مباحثهم المهمة.

النص والبيئة اللغوية:

يبدو القرآن من جهة أنه رسالة. إلى مرسل إليه، ككائن عاقل من خلال نصه المتجسد في اللغة العربية تحديداً كما هو صريح القرآن نفسه الذي دلّ على عربية لغته. كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1]، وهي نقطة سنعود إليها لاحقاً.

واللغة العربية كأي لغة، لها مكونات تسهم في توليد مفرداتها. والمكوّن إما داخلي ينحصر في البيئة، ويندرج فيها المكان والزمان والمجتمع بالمعنى الذي مرَّ آنفاً. وإما خارجي يتمثل في الدخيل الناتج عن تلاقح الثقافات وتصادم الحضارات. وما يؤدي إلى تسرب مفردات تدخل في نسيج اللغة، وتسري معها في رحلتها عبر الزمن، ويعتريها ما يعتري المفردات الأصلية من انزياح في الدلالة، وتحوير في المدلول، كما في حالة الاشتقاق الكبير مثلاً. وتشبه اللغة في هذا الأمر الكائن الحي فيعرض عليها الولادة والشباب والكهولة فالموت الكلي أو الجزئي لبعض مفرداتها المستعملة، بخروجها عن تعلق الإرادة الاستعمالية لأبناء اللغة أنفسهم.

والمفردة عبر امتدادها في الزمان والمكان تمتلك إمكانية تعبيرية

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٢.

وتكتنزها، وتسهم من ثمَّ في إحداث أثر بنيوي في تشكيل قيمة لغوية. إذ ما من مفردة إلا وصاغتها التجربة مع الزمن فأطلقتها بكل اتجاه مثقلة بهموم المكون الأساسي للغة (الطبيعة والمجتمع)، ولذا يمكن عدّ اللغة منجماً وحقلاً معرفياً ومرجعاً لتقدير مظاهر السلوك الاجتماعي ولانعكاس الموقف تجاه الناموس الطبيعي، وبأدائها اليومي تلعب اللغة وظيفة إيقاظية لهذا المظهر من خلال انعكاس في العقل الذي يعتاش في مفرداته الذهنية الحياتية على إعادة إنتاج النصوص اللغوية بوصفها نسيجاً كلامياً، لذا تجد قارئاً قد سبق له أن تناول نصاً ما، وفي تناوله مرة أخرى يجد فيه ما لم يجده سابقاً، فالنص لم يتغير ولكن الذي تغيّر حتماً هو وعي القارئ. ومن هنا، يحدد النص حضوره. ومن هنا أيضاً، المقولة المشهورة: «القارئ يعطي النص من ثقافته». ويضاف إليه ما يلعبه اللامقروء في النص في اتساع الدلالة إلى جانب السياق.

إذاً، البيئة بتداعياتها وامتداداتها المتحركة عوامل وقوى تتآزر على تشكيل النص وتكوينه وإيجاد القيمة اللغوية له مستقلة عن إرادة الاستعمال، فللغة عالمها الخاص المستباح في مرحلة الاستعمال، لكن البيئة هي المكون لها تدخل وتتغلغل في نسيج الكلام من جهة أنها منتج، وتحدد نوعه، فاللغة على هذا الأساس نتاج الوجود الإنساني ونتاج الاجتماع الإنساني لحظة انفعاله بالطبيعة، والاجتماع وهواجسه المصيرية التي تستهلك العمر. فالزمن يمضي وكأنه بذلك يمارس عدائية مفتوحة حتى الدثور ذلك المصير الحتمي الذي يحاصر الإنسان فيجعله رهين القلق، فلا يرى الأشياء إلا تحت وطأة تأثير هذا القلق، وتتحمل اللغة خلاصة هذه التجارب وهذه المعاناة وكأنها مخزن لها.

وبكلام أدق، تقوم البيئة بصياغة اللغة بمفرداتها وتراكيبها بصورة غير

مباشرة وتصوغ العقل والفكر بصورة مباشرة، ومن ثم تُصاغ اللغة حسب مقدار تفاعل الإنسان مع تلك المكونات الأساسية التي تشكّل البيئة.

وقد عزا بعض العلماء للطبيعة اليونانية الفضل في وجود الفلسفة فيها بتأثير هذا الانعكاس، وكذلك ينقل عن «رينان» قوله بأثر المكان في الفكر العربي.

فاللغة صورة الفكر الذي هو بدوره انعكاس للواقع في الدماغ - مع ما تحمله كلمة الانعكاس من إشكالية - وتأثير الواقع من ثمَّ عن طريق الانعكاس هذا، في كل مفردات الوجود الفكري واللغوي للإنسان، وهي نقطة تلتقي مع المنهجية الماركسية القائمة على أبحاث العالم النفسي الروسي الشهير «بافلوف» ونظريته في الانعكاس الشرطي والاستجابة الشرطية، فقد ذهبت الماركسية إلى أن الأفكار لا يمكن أن توجد إلا على أساس الألفاظ والجمل اللغوية، فليس هناك أفكار عارية متحررة من أدوات اللغة فاللغة هي الواقع المباشر للفكر(١)، وبدوره رأى بافلوف أن العمليات الأساسية للنشاط المخي هي الأفعال المنعكسة الشرطية التي تطلقها الإحساسات سواء الخارجية والداخلية، وأثبت تالياً، أن الكلمات بمضمونها ومعناها يمكن أن تحلّ محل الإحساسات التي تُحدِثُها الأشياء التي تدل عليها، وهكذا تكون الكلمات عنده إشارات للإشارات، أي نظاماً ثانياً في العملية الإشارية، يتكون على أساس النظام الأول. وهكذا تعتبر اللغة عنده ركيزة الفكر المجرد الذي يتخطى الإحساس الوقتي وركيزة النظام العقلي، فهي التي تتيح للإنسان أن يعكس الواقع بأكبر درجة من الدقة.

---

(١) راجع جورج بوليتزر، المادية والمثالية في الفلسفة، ص ٧٧.

وأثبت بافلوف بالتجربة أن شيئاً محدداً ومعيناً إذا ارتبط بمنبه طبيعي اكتسب نفس الفعالية والتأثير، وحلّ محله في هذا الدور محدثاً نفس الاستجابة التي يحدثها المنبه الطبيعي، وتجربته على الكلب مشهورة. فتقديم الطعام منبه طبيعي لسيلان لعابه فور رؤيته لإناء الطعام. لكن بافلوف قرن مع تقديم الإناء دق الجرس فرأى أن دق الجرس أحدث نفس الأثر الذي يحدثه الطعام، وفي الحقيقة فإن الدق يشير إلى الإناء والإناء إلى الطعام، فدق الجرس والإناء منبهان طبيعيان.

وهكذا اعتبر بافلوف أن الذهن البشري خاضع لنظامين إشاريين نظام إشاري طبيعي ونظام إشاري لغوي (منبهات ثانوية) والنتيجة التي نصل إليها أن الإنسان لا يستطيع أن يفكر بدون منبه، لأن الفكر في حقيقته ليس إلا استجابة لهذا المنبه الذي هو اللغة. فاللغة إذاً، صورة الفكر الذي هو بدوره انعكاس للواقع في الدماغ، وتأثير الواقع من ثمّ عن طريق الانعكاس في مفردات الوجود الفكري واللغوي للإنسان، ولا يعنينا هنا الانتصار للمذهب الحسي (هيوم) في مقابل المذهب العقلي ومقولته عن الأفكار الفطرية (ديكارت).

ونخلص إلى أن كل شيء في اللغة موجود من خبرة الإنسان في التعاطي معه ومن خوفه وقلقه ومن رجائه ويأسه... والتعاطي مع الأشياء في المكان الخصيب يختلف عنه في المكان المجدب، فالشخصية الاجتماعية المتشكلة من العادات والقيم حينئذٍ، سوف تختلف بدورها من مكان إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، وملاحظة قسمات الحياة العربية قبل الإسلام تمكننا من ملاحظة أثر المكان في البنية اللغوية لذلك المجتمع، وتالياً في تشكيل النص، فاللسان مؤسسة

مجتمعية ونظام من القيم، كما يقول رولان بارت[1]، يحكي بأمانة مظاهر الطبيعة والاجتماع وقد ألمح إلى هذه الفكرة المستشرق المشهور رينان عندما تحدث عن أثر المكان في الفكر العربي كما مرّ.

والنتيجة، أن الطبيعة والاجتماع يسهمان بشكل جوهري في تشكيل النص وتكوينه فهي تدخل في نسيج الكلام وتحدد نوعه، ولذلك هي من مكونات النص، وهنا نفترض مشاركة المتلقي للمتكلم في إنتاج النص بمعنى أن للمتلقي سلطة على النص وأن المبدع له مسكون بالمتلقي فرداً أو جماعة، فالمتلقي لا يقف موقفاً سلبياً من النص من حيث الإنتاج، بل يجعل له فعالية فيه، بأن يجعل المبدع للنص مقيداً في إنتاجه للنص بأبعاد وامتدادات المتلقي في الطبيعة والاجتماع والتي هي نفسها من مكونات النص - كما قلنا - وهو غير مراعاة المتكلم والمبدع في كلامه مستويات السامع ومقتضى أحواله، حيث قالوا: «البلاغة إلقاء الكلام على مقتضى الحال»، لأن السلبية هنا ملحوظة، فمعنى مشاركة المتلقي في إنتاج النص، أو أن له سلطة عليه أن المتلقي ليس فاعلاً في النص، تأويلاً أو تفسيراً أو تعليلاً لحظة تلقيه فحسب، بل هو فاعل فيه لحظة إبداعه لكونه متلقياً على موقف من الطبيعة والاجتماع، فالمتلقي ينتج النص سواء أكان النص ترتيب ألفاظ تنتج الدلالة كما يقول المعتزلة والشيعة، أم ترتيب ألفاظ تنتجه الدلالة كما يقول الأشاعرة طبقاً لرؤيتهم حول الكلام النفسي.

فالواقع مرجع المفاهيم المتجسدة في اللغة والكلام، حيث الكلام صورة الواقع المرسلة، وللمرسل إليه (المتلقي) أثر في تشكيل الصورة المرسلة؛ لأنها وليدة العلاقة بين الإنسان والطبيعة والاجتماع.

---

(١) رولان بارت، مبادئ في علم الدلالة، ص ٣٤.

وإليك ما يدل على ارتباط النص القرآني بالواقع والبيئة العربية خاصة:

١ - أسباب النزول: يشكل موضوع أسباب النزول، كمبحث هام من مباحث علوم القرآن، تقريراً للحقيقة التي نحن بصددها من أن النص القرآني تشكّل على وفق الواقع (الطبيعة/ الاجتماع) الذي نزل فيه، فمجرى الأحداث الاجتماعية الطبيعية (طبيعة الصحراء خاصة)، كانت تحتم تشكل النص وفق هذه الاهتمامات خاصة، والتي يلعب الاجتماع والطبيعة دوراً في تكوينها.

ومعلوم أن كثيراً من الآيات نزلت لأسباب دعت إليها، ولا سيما في آيات الأحكام، بل إن بعضها يصرح بذلك وهي الآيات التي صدرت بقوله تعالى: ﴿يَسْئَلُونَكَ﴾[(١)] أو ﴿يَسْتَفْتُونَكَ﴾[(٢)] وما شاكلها من العبارات.

وإذا أضفنا إلى معلوماتنا، أن تمام القرآن أنزل في مدة ثلاث وعشرين سنة عرفنا مدى الدور الذي لعبته الحوادث الواقعة والنازلة في وجود النص القرآني ونزوله ومن ثم تنوعه، وتكوّن الحوادث خاضع لاندراج الحدث ضمن الاهتمام الإنساني، ويصاغ هذا الاهتمام بتأثير المكان والاجتماع المدني العربي الذي يحتضن اهتماماته وموضوعات تفكير العقل العربي، فما أن يقع بين المسلمين حادث ما، أو يلتبس عليهم أمر أو تقع بينهم مشكلة حتى يهرعون إلى الرسول يستفتونه، منتظرين بيان الحلول الناجعة لكل ذلك، وهنا يتنزل القرآن مجيباً عن أسئلتهم مبيناً ما التبس عليهم واضعاً الحلول لما اعترض حياتهم من حوادث ومشكلات.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٩.
(٢) سورة النساء، الآية: ١٧٦.

نعم، اتفق الجمهور على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وأن المورد لا يخصص الوارد، يعنون أن الآية إذا نزلت في واقعة، أو جواباً عن سؤال أو استفتاء، فلا خصوصية لسبب نزولها أو موردها في معناها، بل العمل على عموم اللفظ الوارد؛ لأن النص فور تنزله وإنشائه وجعله، يلامس المورد ليحلق عبر الزمن، وينفلت من أسر المكان والزمان والخصوصيات التي تأسر معناه، لكن هذا لا يضرّ بالجهة التي نبحث فيها.

٢ - تقسيم الآيات إلى مكي ومدني: وظاهرة المكي والمدني أيضاً ملمح من ملامح رعاية خصوصية البيئة والاجتماع المدني وتنوعه في النص القرآني، فالمجتمع المكي يمتلك خصوصيات ومميزات ينفرد بها عن مجتمع المدينة آنذاك، فاقتضى تعدد المكان إلى جانب اختلاف المجتمعات اختلاف التنزيل نفسه، واختلاف معالجات المشاكل فيها، وقد ذكر أن العلة التي لأجلها أنزل الله تعالى بعض السور قصيرة، وبعض السور طويلة، أن الأولى نزلت بمكة وفيها قوم أقحاح بلغاء فكفاهم الإيجاز عن الشرح وزيادة البيان، بينما الحال في مجتمع المدينة مختلفة حيث يقطن اليهود والنصارى وهو موجب ومقتضٍ للزيادة في الألفاظ طمعاً في مزيد من البيان، يضاف إليه اختلاف ظروف الجماعة الذي أوجب تشريعات مغايرة، كما هو مفصّل في مباحث المكي والمدني في علوم القرآن.

٣ - التطور اللغوي: ومن وجهة أخرى نرى القرآن يتعاطى بشكل واقعي مع ما استجد من تغيرات لغوية في مجتمع العرب وفي لغتهم على وجه التحديد، فدخل في نصه ما هو من غير لغة الحجاز تبعاً للاحتكاك بين الحجازيين وغيرهم، وكذلك دخلت في نصه بعض المفردات التي

هي من غير لغة العرب أصلاً واعتبرها القرآن أمراً واقعياً، فاستجاب لهذه المتغيرات اللغوية، وتشكل نصه على طبقها، وهو بذلك يكن غاية الاحترام لما طرأ من تغير على لغة العرب بفعل احتكاكهم مع الأمم غير العربية والمجاورة لهم.

٤ - النسخ: لماذا نذهب بعيداً وبين أيدينا ظاهرة أكثر حكاية عن هذا الارتباط الغني بين الواقع (البيئة) وبين النص القرآني. حتى أن هذا النص نفسه يعدُّ تابعاً للواقع في تحركه، وبالذات تابعاً لثنائية المصالح والمفاسد التي تتحكم في تقييم الواقع، والتي تجعل النص يتحرك تبعاً لتحركه وتغيره، وتالياً تبعاً للمقاصد الشرعية المطلوبة، فبحسب الرؤية الكلاسيكية لآلية عمل الناسخ والمنسوخ نجد أن المنسوخ يفقد محركيته وحجيته بمجرد تغير المصلحة المتضمنة فيه واستنفادها. وأن الناسخ ورد استجابةً للواقع الملحاح، فكل من الناسخ والمنسوخ قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع المعيش وشبكة علاقته بمصالح الأنام، من دون أن يعيق ذلك انطلاق النص بعناصره الحيوية التي تتجاوز كل الخصوصيات عبر الزمان والمكان.

٥ - اعتبار التاريخ: بل أكثر من هذا، إن تلك الحوادث والمجادلات والخصومات التي تتصل بمسائل لا تنتمي، إلى الحاضر المحمدي بل تنتمي إلى التاريخ بأوسع مداه، كانت حاضرة هي أيضاً. فقد أخذ التاريخ العام من النص القرآني مساحة واسعة، وهو ما يعكس الاهتمام بالتاريخ الذي هو في جوهره سبق تكوُّنه ثم تلاشى. وربط القرآن بالتاريخ يبتني على تهميش واستبعاد الدراسة التي قدمها محمد أحمد خلف الله في كتابه «الفن القصصي في القرآن».

٦ - التدرّج في التشريع: ومن جهة أخرى، نلاحظ أن النص

القرآني لم يكن نصاً قارئاً لنص أصلي، بقدر ما كان قراءات لوضعية أو وضعيات اجتماعية مشخصة ونتاجاً لخصوصياتها، يتبدّى هذا الملمح أكثر جلاءً في ظاهرة التدرج في التشريع لبعض الأحكام كتحريم الخمر، وتحريم الربا على قول، ونزول القرآن منجماً على هذا النحو ينم عن كونه نصاً تاريخياً، كونه نزل حسب الحوادث ومقتضى الحال ورعاية لوسائل تغيير الواقع وهو في سبيل ذلك يتحرّى أفضل الطرق. كل ذلك في سياق تاريخي، حيث دخل حيّز البشر، وخضع لتموضعهم الاجتماعي والتاريخي والتراثي. وهو ما يجعلنا نصل إلى نتيجة نهائية، مفادها أن النص القرآني نص لغوي تاريخي، أما أنه نص لغوي، فواضح وهو صريح القرآن. كما سيأتي: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[1]، أما أنه نص تاريخي فيظهر من الغوص في الآية الآنفة الذكر نفسها، فإذا كان لسان القوم مستودع ثقافتهم وعلومهم، ومخزون تجاربهم، ومعاناتهم منطرحة في أجواء الزمان والمكان والمجتمع الذي يعيش فيه أبناء اللسان أنفسهم، فهو يعني أن التاريخية للنص القرآني فوق المنازعة، ولو بصورة مبدئية.

هل يمكن أن تكون إشكالية تاريخية النص القرآني وعدم تاريخيته حاضرة، أو وجهاً من وجوه النزاع التاريخي المشهور بين المعتزلة والحنابلة حول خلق القرآن؟ فيكون معنى كونه مخلوقاً - كما يقول المعتزلة - جرّ آياته عنوة، وربطها بالواقع، وسيلانها مع التاريخ، ويكون معنى كون القرآن أزلياً وغير مخلوق فصل القرآن عن الواقع، وقطعه عن التاريخ، فلا يكون للواقع سلطة أن يملي على النص نمط العلاقة به سلباً أو إيجاباً.

---

(١) سورة إبراهيم، الآية: ٤.

دعونا لا نسترسل في هذه النقطة، أعني تاريخية النص القرآني، لكن لا على أن تعد مسلمة على الرغم مما حشدنا للاستدلال عليها من خلال تلمس مكونات اللغة من الطبيعة المنطرحة في الزمان والمكان والاجتماع الذي يحكي المفردات والذهنية التي تكوّن العقل، وكذلك من خلال التعرض للنسخ، وأسباب النزول، والتدرج في التشريع، والمكي والمدني، وغير ذلك. . .

أقول: دعونا نتجاوز هذه النقطة للخوض في ملمح آخر للنص في ذهن القارئ، فالنص يستعين هنا بالعقل القارئ، ويقوم بعملية انسحاب ذكية إلى القواسم المشتركة بين العقلاء من حيث هم عقلاء، على اعتبار أن النظام الذهني الحاسم حاضر عند الجميع، النص بحالة العقل له ينطلق من الواقع لينسل منه.

ويمارس العقل عدائية متواصلة مع الواقع انتصاراً للنص، وهو بذلك يؤمن اعتباره مدلول بعض المفردات لصيقة الصلة بالواقع مثل تعبير «رباط الخيل» أوسع مما تدل عليه المفردات ذاتها، وأن الزنا الذي اتهمت به إحدى زوجات النبي لا يشكل خصوصية فيها، أو في الرسول نفسه، وأن الزوجة التي اشتكت إلى الله في قضية الظهار وهي كغيرها من أسباب النزول، كانت منطلقاً لتحرير النص وتعاليه على الواقع، فسبب النزول عَلَم على الآية وليس معنىً لها بالمعنى الدقيق.

ومن المحاور التي تشكل قواسم مشتركة بين البشر، الاهتمام المعرفي بكيفية الخلق باعتباره قلقاً إنسانياً عاماً، موضع اهتمام الإنسان أينما كان، لأي قومية انتمى، فهو قلق يتعدى حدود العقل العربي. والنص القرآني بذلك، يخاطب الفطرة الإنسانية التي هي القاسم المشترك بين البشر جميعاً.

وكذلك يعتبر البحث عن المصير وغايات الخلق وحكمته، والقضاء والقدر... قواسم مشتركة أيضاً، وفي هذه المرحلة تنزع النصوص الحاكية عن هذه القواسم، لتكون نصوصاً عالية.

وبكلام آخر، إن اللغة في مرحلة الحدوث والتكوُّن تخضع للمكون الواقعي (البيئة) أما في مرحلة البقاء والاستمرار، فإن اللغة تعبّر عن ثرائها حيث تنزع في مرحلة من مراحل تطورها، ولا سيما في النصوص العالية التي تمتاز بجودة النظم والدقة وروعة التركيب والمرونة في العلاقة بين مفرداتها إلى التعالي عن المكان والزمان والمجتمع بكل روابطه، وهو ما ربما يفهم من قول علماء الأصول بالإطلاق الأزماني للنص، وبقاعدة أن المورد (الذي يحتضن البيئة) لا يخصص الوارد (النص)، بل هو ما يفهم من مقولة الألسنيين والبنيويين عن النصوص العالية بأنها نص مفتوح، وهي حقيقة، ربما أشار إليها أمير المؤمنين عليه السلام عندما بعث ابن عباس لمجادلة الخوارج قائلاً له: «لا تخاصمهم بالقرآن، فإن القرآن حمّال ذو وجوه»[1]، والنصوص العالية مرحلة من مراحل تطور اللغة، لا تخضع للخصوصيات التي رافقت حدوث العلاقة بين اللفظ والمعنى بالاتفاق، «لأن الكلام المتعارف عند الجمهور يسمى كلاماً لكونه موضوعاً، بحيث يكون حضور خصوصيات الأصوات منشأً لحضور خصوصيات الأشياء عند النفس، وينتقل منها إليها مع جريان العادة بذلك، فلو فرضنا خصوصيات حركات أو كيفيات أخر سوى الكيفيات المسموعة موضوعة بإزاء الأشياء المدلولة؛ بحيث تجري العادة بالانتقال منها إليها وحضور الثانية بمجرد حضور الأولى

---

(١) نهج البلاغة، من وصية له عليه السلام لعبد الله بن عباس (٧٧).

كما في الأصوات كانت كلمات بلا شائبة مجاز، وكان حال الأصوات حينئذٍ كحال الحركات والكيفيات الأخر المحسوسة أو غيرها، إلا في عدم الدلالة، على معنى، وكون الكلام صوتاً من الأمور الاتفاقية لا أنه لو لم يكن صوتاً لم يكن كلاماً، وإنما اختاروا الأصوات المتقاطعة في الفم لكونها أسهل تأدية وأسرع وصولاً، وإلا فهي موجود من الموجودات في العالم وكيفيات مسموعة مثل كيفيات محسوسة أخر، فالمناط في الكلام الوضع مع تكرر حضور الموجودات المدلولة عند حضور الموجودات الدالة»[١].

فهذا النص الذي أورده الملا هادي السبزواري في حاشية له على كتاب الملا صدرا والذي يدل على عمق النظرة إلى الكلام والصوت والقول والأشياء والعلاقات الدقيقة بينها، إنما يمكن الأخذ به في مرحلة الحدوث والوضع، لا في المراحل التطورية للغة وانسحابها إلى القواسم المشتركة والمعاني المجردة.

على أن هذه الظاهرة اللغوية ليست بدعاً في البلاغة العربية أو غريبة عن أساليب العرب وطرقهم في البيان، فالأمثال العربية مبنية على هذا الأساس فجهينة في المثل «وعند جهينة الخبر اليقين»، وكذلك المرء الذي ضيّع الشيء في قولهم «الصيف ضيّعت اللبن» إلى غيرها من الأمثلة الكثيرة[٢]، لا تولي أهمية تذكر للإطار التاريخي أو للخصوصية والمناسبة التي قيلت فيها - حتى أنها قد نُسِيَت - سوى أنها منطلق إلى أمداء بعيدة يصلها النص بمعونة عقل القارئ. أما خصوصيات المثل،

---

(١) الملا هادي السبزواري، الأسفار الأربعة، ج ١، ص ١١٨.
(٢) راجع مجمع الأمثال للميداني، والمستقصى للزمخشري.

فإنه يصيبها التمزق في حدود الزمان والمكان والمجتمع الخاص الذي ولدت فيه.

ولأن النص القرآني يمتلك نزوعاً للانسحاب إلى القواسم المشتركة بين البشر باعتباره دعوة عالمية لم يرد فيه ذكر الكثير من المفردات الحاكية عن الطبيعة العربية مثل كلمة سيف - صحراء - إلى كثير من المفردات التي هي أسماء الأشياء، لكن ذلك لا يقدح أبداً في أن اللغة القرآنية كنصوص لم تُرد التفلُّت من البيئة العربية في مدلول الكلام. فقد ذكر الضريع وكثير من نباتات الصحراء، والواحات كالنخيل، والأعناب والرمان والأسد، والسدر، والتين والزيتون، وكذلك ذكرت أسماء أماكن جغرافية مكة مثلاً باسم بكة ويثرب وكثير من أسماء الحيوانات في تلك البيئة كالبعير سفينة الصحراء، والبغال، والحمير، والفيل، والبقرة... وكذلك أسماء الأشياء كالأباريق والأكواب والبئر وبعض السباع، كالقسورة والقرد والخنزير... وهكذا تحضر البيئة العربية بوصفها مكان النص بموجوداتها المكانية والنباتية والحيوانية، وأشيائها ومعتقداتها وامتداداتها الثقافية الموروثة، ولم ترد أسماء الموجودات نفسها في بيئة أخرى، وإن كانت تفيد فائدتها «كاللاما» في أميركا الجنوبية، إلى ما هنالك من كائنات غريبة عن بيئة الصحراء العربية.

وكيف يتسنى لغير العربي ممن لا يعرف النخل أن يدرك معنى العرجون القديم في قوله تعالى: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾[1]، وكذلك الطلح في قوله تعالى: ﴿وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ﴾[2]، والطلع

(١) سورة يس، الآية: ٣٩.
(٢) سورة الواقعة، الآية: ٢٩.

في قوله: ﴿وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ﴾[(١)]، إلى غير ذلك مما يطول ذكره.

وكذلك كان من الطبيعي أن يتعرض القرآن لخصوص عادات العرب في مجتمعاتهم دون سواهم. والاطلاع على هذه العادات يخوّلنا معرفة المراد من الأزلام والأنصاب والبحيرة والسائبة... في قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾[(٢)]. وكذلك المكاء والتصدية في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾[(٣)]. وكذلك الصفا والمروة إلى جانب أنها أماكن في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾[(٤)]، وكذلك الوأد في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ﴿٩﴾﴾[(٥)]. ومع أن الاجتماع العربي آنذاك يعيش وسط مجتمعات وثنية، إلا أن النص القرآني لم يتعرض لأوثان الهند والصين وغيرها من البلدان بل ذكر اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى كما في الآية التاسعة عشرة من سورة النجم، مما تعرفه العرب.

وعلى طبق نظرة العربي إلى المرأة والعلاقة معها، هي علاقة تقوم على مبدأ الغيرة، ورد النص بالوعد الإلهي بالحور المقصورات في الخيام، وأن فيهن ﴿قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ﴾[(٦)].

ومن كل هذه الشواهد، النماذج والأمثلة، نكتشف العلاقة الوثيقة بين النص القرآني والبيئة العربية. والأمر نفسه نجده في السُّنة النبوية وكلام الأئمة عليهم السلام بل الأمر فيهما أوضح. بل إن كثيراً من النصوص قد

(١) سورة ق، الآية ١٠.
(٢) سورة المائدة، الآية: ١٠٣.
(٣) سورة الأنفال، الآية: ٣٥.
(٤) سورة البقرة، الآية: ١٥٨.
(٥) سورة التكوير، الآيتان: ٨ - ٩.
(٦) سورة الرحمن، الآية: ٥٦.

تشكلت على وفق العقل العربي ورؤيته للقضايا الكبرى التي لها علاقة بالحياة والتاريخ والمجتمع مقارنة مع ما جاءت به اليهودية والنصرانية.

فتعرض النص القرآني في بنيته للقتال، والأسر، والرق، والصلح، والسلم، والثأر، والحلف، والجواري، والمال، والخمر، والميسر، والجن، والشياطين، وغير ذلك مما كانت تموج به الحياة العربية زمن النص من مفردات.

كما تعرض النص القرآني لكل المقولات الأخلاقية: كالشجاعة، والكرم، والبخل، والحسد، والعلم، والجهل، إلى غيرها مما كانت تزخر به الحياة القبلية.

وإلى جانب ما مضى هناك مداميك لهذا النص تتمثل في الحِكَم والمواعظ والمنقولة عن الديانات السابقة، ولا سيما الإبراهيمية (اليهودية، والمسيحية). مما أدرج في علم أصول الفقه ضمن باب «شرع من قبلنا».

والقرآن الكريم سعى إلى إعادة تشكيل العقل عبر تجاوزه للسائد من الأفكار والمنظومات الذهنية، فقدم الله تعالى نفسه بأوصاف كان الداعي إلى بيانها هو الإجراء المؤسس على قصور معرفي يحدده واقع محصور في الزمان والمكان.

وبكلام آخر، أنزل الله تعالى القرآن على نبيه ﷺ ليؤسس على معتقدات العرب ومعقولاتهم عن الزمان والمكان والمجتمع منظومةً فكرية تتجاوز ما كان شائعاً في عصرهم إلى محاكاة الفطرة، وهي القاسم المشترك بين البشر، وكثير من الآيات تساعد عليه، على أن هذا المعنى مفاد بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾[1]،

(١) سورة إبراهيم، الآية: ٤.

بل إن القرآن نفسه كمعجزة جاءت على وفق ما هو سائد في الطبيعة العربية، فالعقل العربي الذي أولى الفصاحة أهمية قصوى ما كان ليرضى بمعجزة لا تتناسب مع اهتماماته، لكن ذلك لا يسوّغ القول أن المتلقي فاعل في النص، وأن المبدع محكوم له إلا بالحمل على معانٍ بعيدة. على أنه لا ضير في أن يقال: إن النص القرآني تشكّل على وفق الإجراءات الذهنية التي كان عليها الإنسان العربيّ المعني بالخطاب، على أن هذه الدعوى لا يماري فيها أحد، بل في القرآن نفسه ما يؤكدها، من جهة أن القرآن استعمل أفانين العرب في الكلام، إنما خطورة هذه الدعوى تكمن في تجاوز هذا الحدّ وعدم الاقتصار عليه، واعتبار هذه الحقيقة مقدمة ينفذ من خلالها إلى القول بنظرية تاريخية الفكر الديني، والتاريخية موقف قوامه جعل التاريخ الأساس التفسيري الكبير، بمعنى أن التاريخية مذهب يسعى إلى الإحاطة بالوقائع الإنسانية من خلال ظروفها التاريخية، إنها تفترض عقيدة عامة أو صريحة تقول بأن الحقيقة لا يمكنها إلا أن تكون متناسبة والظروف المحيطة وصياغتها والتي لها طابع ظرفي.

والقول بالتاريخية حاصل من جهة أن الزمان والمكان والمجتمع لها دور كبير في تشكيل وعي العربي وفكره، وإيراد الآيات إنما جاء على طبق تشكل هذا العقل وطبقاً لحالة العرب وأحوالهم المتنوعة، فالآيات جاءت على وفق اهتمامات ومشاغل العقل العربي. وإذا تشكل النص القرآني على هذا النحو، فهو في رأي البعض قد يعني عدم عالمية الإسلام وأنه إنما أنزل للعرب خاصة، من جهة أنه لم يحك إلا اهتماماتهم أو هواجسهم النفسية والفكرية والاجتماعية كل ذلك إلى جانب الأدوار التي قام بها المكان والزمان والمجتمع من أجل تكوين

العقل واللغة العربية وطبعها بسمات وخصائص منفردة ومتميزة. فكان من الطبيعي أن يعدهم النص القرآني بالجنان والأشجار والأنهار، لأن المكان في بيئة العربي مكان متقلّب في أمدائه حيث الصحراء المتسعة، وهذه الوعود لا تعطي التأثير نفسه على البشر القاطنين في المناطق الاستوائية، حيث يكون كل ذلك متوفراً، وكذلك فإن اختفاء الشمس في الجنة ﴿لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا﴾[1] لن يكون لها هذا الأثر النفسي الحسن على البشر القاطنين في المناطق الشمالية الباردة من الكرة الأرضية حيث الشمس عزيزة المنال وموضع حاجة بخلاف العربي الذي يداوم الاحتكاك بها في أيامه الطويلة.

وهكذا سيتخلف الأثر النفسي للغة القرآنية في الأجهزة النفسية للبشر إذا لاحظنا انتشار توزعهم الجغرافي، وبالإمكان إيراد أمثلة كثيرة تفوق ما يمكن أن يورده البعض لبيان هذا المطلب. فالمواريث الثقافية من الشهادة والغيب في العقل العربي تكون فيه الملائكة والجن والشياطين والغول والوديان المسكونة بها، لن تجد لها ذكراً في مجتمعات لا تعرف عن هذه المخلوقات شيئاً كالمجتمعات حديثة التكوين في الحضارة الغربية الحديثة، فإنسان هذه المجتمعات ينظر إلى القرآن نظرته إلى أحد الكتب القديمة البائدة في التاريخ «الإبستاق» لا لشيء، بل لمجرد أنه لا يحمل نفس الموروث الثقافي الذي كان يحمله العربي في صحرائه. وعليه لن يكون للنص القرآني قيمة أساسية في بنائه الثقافي، لأنه يجيب عن تساؤلات العربي وموضوعات تفكيره في أبعاده المكانية والزمانية والمجتمعية وليس عن تساؤلات غيره في أبعاده المباينة، فالعرش

(١) سورة الإنسان، الآية: ١٣.

والكرسي والسلطان تعكس ما كان يتناهى إلى العربي من مظاهر الحكم في الإمبراطوريات المجاورة له من فرس (ساسان) وروم وهي مفردات لا وجود لها في بعض الثقافات الأخرى، من جهة أن الغربي مثلاً يعتقد بالنظم الديمقراطية في الحكم.

وبحكم احتكاك العربي بالثقافات اليهودية والمسيحية ورد من الآيات ما فيه تعرض للأشكال المعرفية في هاتين الثقافتين، وهي آيات تحتل مساحة كبيرة من النص القرآني، لكن غير العربي لا يعيش في هذه الحالة... يمكن لأي إنسان أن يتجاوز المرجعيات الثقافية لأي نص عند قراءته؟ ومهما تطورت الإجراءات الذهنية بفعل التطور العلمي. لم يفسر لنا الداعون إلى هذه الفكرة كيف أن التقدم من شأنه أن يطوِّر الإجراءات الذهنية، هل هي بمعنى أن تملك بالتقدم الوارد على مجرد فهم الزمان والمكان المكونين لأي نص كما يفهم من كلامهم بل لا يفهم منه إلا هذا المعنى؟ إذاً ما الذي يجعل النص خطاباً موجهاً لجميع المكلفين سواء أكانوا عرباً أم غير عرب، ما دام أن النص مقيد بمكوناته على مستوى الدلالة.

ويظهر هنا أيضاً أن فكرة الإطلاق الأزماني للنصوص على مستوى الدلالة غائبة عن ذهن القائلين بتاريخية النص القرآني. وإذا كان النص مقيداً بمكوناته على مستوى النشوء والجعل والحدوث، فإن النص نفسه ينزع إلى التعالي على مستوى الدلالة بقاء، والنص الديني بالذات ينسل من الواقع ليتعالى عليه، ويغدو هذا النص في حل من أي قيد أو ضابط له في عملية تحركه، خاصة إذا تعلق بالطبيعة أعني بطبيعي المكلف في ما يخصّ التشريع، أو يعلق بالدلالة المتعالية، وذلك حين تكون موضوعات المقولات الأخلاقية كالإحسان والعدل والطاعة للوالدين

ونظم علاقة الزوج بزوجته والإنسان بأخيه الإنسان، أو تعلق بالمستخلص المتعالي إذا تعلق النص بالتاريخ كقصص الأنبياء حيث المستخلص هي العبرة حين تفلتها من أسر الزمان والمكان، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[١]، ومن هنا خلت النصوص القرآنية من ذكر التواريخ والأزمنة المحددة كما هو حاصل في التوراة مثلاً, وإذا ورد ما ظاهره التقيد بالمكان والزمان أو المجتمع، وهي مكونات النص كما ذكر البعض تبعاً للبنيويين وأصحاب المنهج اللغوي والألسنيين، فإن المجاز كظاهرة لغوية وبلاغية سواء أكان مجازاً عقلياً أو لفظياً كفيل برفع الدلالة من أسر مكونات الدّال في النص.

ومن هنا، الاعتقاد بأن الإسلام يحاكي الفطرة الإنسانية وأنه صالح بمنظومته الفكرية والعقائدية والأخلاقية والفقهية لكل زمان ومكان، لأن النص القرآني نص متعالٍ، والزمان والمكان في صراط تغيرهما وكذلك المجتمع يؤدي إلى تعميق الدلالة، لا إلى جعل الأسماء الإلهية الدالة على علاقة الله تعالى بالإنسان «متغيرة».

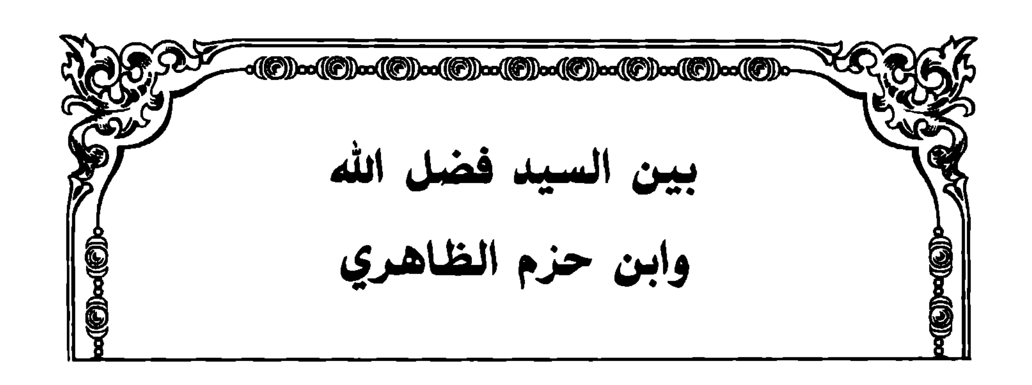
والتعميق يحتاج إلى تفاعل مع النص وهو في عصر النص مختلف عما بعده من العصور. لا لتغير في الدلالة بل لتبدل في الانفعال معها، مرده إلى حركية الثقافة الإنسانية أمام واقع متحرك هو الآخر، والقرآن لم ينزل لمجرد أن يعكس مكونات العقل العربي في الجاهلية وأبعاده في الزمان والمكان والمجتمع، بل ليجعلها منطلقاً لتجاوزها، لذا رأينا

(١) سورة يوسف، الآية ١١١.

النص القرآني يضخُّ في الفكر العربي والإنساني مفاهيم لا قِبَل لهم بها في مفردات وتراكيب ونظام لغوي هو ما صنعه العرب بأيديهم، فأعجزهم وأذهلهم ووجدوا أن لا مفرّ لهم من الإذعان له، لأن العرب أمة لا يقادون إلا بألسنتهم.

والخلاصة: لا يمكن من خلال القول بأثر البيئة في بنية النص القرآني النفوذ إلى القول بتاريخية هذا النص بصورة مطلقة.



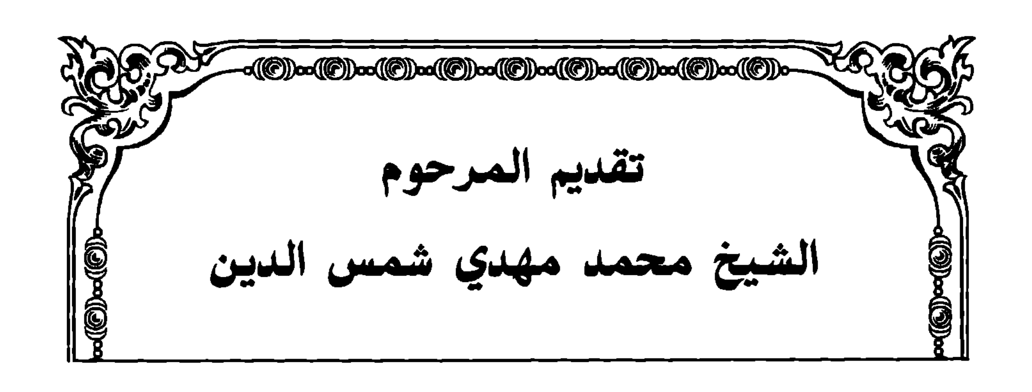


بين السيد فضل الله
وابن حزم الظاهري

لهذا المقال قصّة، فقد كتب منذ ما يقرب من إحدى عشرة سنة خلت، عندما كانت الحملات على السيد فضل الله - بحق أو بغير حق - مستعرة، عندها آثرت عدم نشره، لأنني أربأ أن يحسب هذا العمل على هذا الطرف أو ذاك، ولم تكن بغيتي إلا الأمانة العلمية فقط وحسب.

المقال في الأصل هو الفصل الثاني من كتاب قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر الصادر عن دار المحجّة البيضاء في بيروت عام (١٩٩٨م) والمكوَّن من ثلاثة فصول، حيث اختص الفصل الأول بمناقشة طروحات محمد عابد الجابري حول تاريخ التشيع، بينما تحدد الفصل الثاني بمناقشة كلٍّ من سيد محمود القمني وتركي علي الربيعو حول صلة الأساطير بالنص القرآني، واستقل الفصل الثاني الذي بين يديك بمناقشة المنهج الاستنباطي عند السيد محمد حسين فضل الله، وقد جعلت لكل فصل تمهيداً مستقلاً، وناقش الشيخ محمد مهدي شمس الدين رحمه الله كل فصل بتعليقة خاصة.

أما وقد هدأت العاصفة نسبياً على السيد فضل الله المعروف عنه إيمانه واحترامه للحرية الفكرية، وأمكن الأمن من المحذور الذي أخَّر نشره، رأيت أن أضعه مع التمهيد وتعليق الشيخ شمس الدين في متناول أهل العلم ممن تحلى بخلوص النية وحسن الظن وصفاء القلب، ولهم مني من مثلها أضعاف.



تقديم المرحوم
الشيخ محمد مهدي شمس الدين

لقد بحث المؤلف في الفصل الثاني من الكتاب قضية الحداثة والمعاصرة بالنسبة إلى الفقه والشريعة وتجديد الفقه لينسجم مع قضايا العصر ومع حاجات الإنسان المعاصر.

هذه الدعوة دعوة حق. حيث إن البحث الفقهي يجب أن يتفاعل مع متغيرات المجتمع. لا أقول: إنه يجب أن يساير هذه التغيرات ويلتمس لها وجوه الشرعية فيكون فقهاً تبريرياً - كما يحاول البعض أن يصنع، كلا. بل نقول: إن الفقه يجب أن يتفاعل مع تطورات الحياة ليعطي الموقف الإسلامي المناسب منها ولا يتعين أن يكون هذا الموقف إيجابياً. وهي أن تنسجم مع طبيعة الشريعة الإسلامية حيث إنها الشريعة الخاتمة. فلا بدَّ أن تكون قد استبطنت في أصولها وفي أدلتها قضية التطور والتغير التي تطرأ على المجتمعات الإنسانية على مدى الدهور المقبلة.

ولكن هذه القضية يجب أن يتعاطاها أهلها ويجب أن يتعامل معها من ضمن مصادر الشريعة نفسها. وبالخصوص المصدران الأساسيان وهما: الكتاب والسُّنة. ويجب أن يكون الذي يعالج جوانب هذه القضية فقيهاً يتمتع بالكفاءة والأمانة والتقوى. وإلّا فإن تعامل غير الأكفاء وغير الأمناء مع هذه القضية يؤدي إلى كوارث فقهية أو إلى فضائح فقهية.

نلاحظ هنا أن آليات الاستنباط الفقهي التقليدية لا تستجيب لهذه الضرورة وهذه الحاجة. وقد لاحظنا في كثير من أبحاثنا أن (علم الأصول) قد تطوّر في العمق تطوراً كبيراً، ولكن هذا التطور لم يكن - في جميع الحالات - تطوراً صحياً. لقد أدخل هذا التطور في علم الأصول أفكاراً وقضايا ليست منه ولا تتصل بالشريعة من قريب ولا بعيد.

وهذا التطور لأنه - في معظمه - لا يتصل بالشريعة وليس من طبيعتها لم ينعكس على نتائج الاستنباط الفقهي، حيث نلاحظ عدم تأثير تغيّر الظروف والأوضاع على نظرة الفقيه، مثلاً حينما تقارن كتاب النهاية للشيخ الطوسي مع أية رسالة عملية معاصرة فسنجد أن النتائج واحدة في جميع القضايا والمسائل.

ومن هنا فإن علم الأصول عَكَسَ حذاقة علمية نظرية، وسعة في الخيال الأصولي، وتنويعاً في أبحاث الفلسفة وعلم الكلام وفلسفة اللغة وما إلى ذلك، ولكنه لم يؤدِ إلى أية نتائج.

مع أخذ هذه الملاحظة بالاعتبار فإن التجديد في الاجتهاد والاستنباط يجب أن ينطلق من المنهج الملائم للشريعة. يجب أن تستخدم الآليات المناسبة لمصادر الشريعة.

اعتماد المنهج الملائم للشريعة يتولاه المجتهدون المؤهلون لذلك. والذين يملكون العدة العلمية المناسبة. أما حينما يتعاطى هذا الأمر دخلاء على الاستنباط الفقهي وأدعياء لا يمتلكون القدرة العلمية المناسبة فإنهم يقعون في التخبط وتتعرض الشريعة لخطر الانتهاك والتحريف والتزوير.

لقد وجد دائماً بعض المشتغلين بالفقه الإسلامي من دون اجتهاد صحيح. ويعظم خطر بعض هؤلاء حين يتعاطى الاستنباط الفقهي بشعار التجديد ومسايرة العصر مدفوعين بالرغبة في الشهرة وذيوع الصيت نتيجة للإغراب وإثارة الدهشة. فيعتمد تارة على المنهج الوضعي في العقائد والفقه، فيؤدي بهم ذلك إلى نتائج شاذة مخالفة للمسلمات. وتارة يعمدون إلى تصيُّد الأقوال الشاذة وإلى تتبع الرخص في المذاهب وفتاوى الفقهاء وهذا ما حذَّر منه الفقهاء الورعون المحققون في جميع مذاهب الإسلام، حيث إنه يؤدي إلى المخالفة القطعية لأحكام الله تعالى. لأن المناهج المؤدية إلى الرخص في هذا المذهب أو ذاك مختلفة. فالرخصة في موضوع على مذهب قد لا يوافق عليها مذهب آخر، بل يذهب في ذلك الموضوع إلى العزيمة.

وهذا ما حصل في موضوع بحث المؤلف حيث إن من لا يمتلك القدرة الفكرية والعلمية على الاستنباط يدعي الاستنباط، لأجل الوصول إلى نتائج مدهشة تثير الضجة وتحدث اللغط وتعطي وهم التجديد في فتاوى ليس فيها جديد.

فقد اعتمد على منهجين: أحدهما استعمال الرخص. واستعمال الرخص أمر هيِّن وموجود في جميع المذاهب ومنتشر بين جميع الفقهاء. فما من فقيه إلّا وله في بعض فتاواه رخصة في مقابل فقيه آخر لا يرخص في مورد تلك الفتوى. ولكن جمع هذه الرخص من كل الفقهاء والعمل بها يؤدي إلى مخالفة قطعية للشريعة ويؤدي إلى الخروج عن الدين في بعض الحالات.

وهذا محذور تنبه له الفقهاء والأصوليون الكبار في جميع المذاهب، وحذَّروا من الوقوع فيه.

كما أن هذا لا يكشف عن علم لأن كل رخصة في كل مذهب وعند كل فقيه هي نتاج لذوق فقهي ولمنهج فقهي ولمنهج في الاستنباط يختلف - غالباً - في قليل أو كثير عن المنهج الآخر في المذهب الآخر وعند الفقيه الآخر الذي أدّى إلى رخصة في مجال آخر.

إن الرخص حينما تكون موجودة فإنها تنشأ من مناهج فقهية مختلفة أخذ الرخص جميعاً يعني الخروج على كل المناهج.

هذه نقطة أولى.

النقطة الثانية: هي استخدام المنهج الوضعي في التعاطي مع قضية الاستنباط وهذا المنهج لا ينسجم مع طبيعة مصادر الشريعة الإسلامية.

النقطة الثالثة: استخدام المنهج الظاهري في فهم الكتاب العزيز وإهمال السُّنَّة بشكل لا يمكن الموافقة عليه. إن السُّنَّة مكمِّلة للكتاب من جانب ومفسِّرة للكتاب من جانب آخر. وهذا ما نفهمه من كل ما دلَّ على حجِّية السُّنة. نحن نلمح في هذا النهج توجهاً خطيراً ربما ينتهي إلى دعوى أن السُّنة لا قيمة لها في مجال الاجتهاد والاستنباط الفقهي وأنه «حسبنا كتاب الله» وهذا يؤدي إلى محق الشريعة في النهاية.

إن مهمة الفقيه ليست التجديد لصرف التجديد. إن مهمتنا (تثوير) الشريعة باعتبارها قابلة للتفاعل مع المجتمع. على أن تصوغ حياة المسلمين لا أن تصاغ وتكيَّف وفقاً لتغيرات الحياة كما تصنعها الحضارة الحديثة الغربية.

ويحسن الإشارة هنا إلى قضية مراتب الحكم الشرعي. فهل الأحكام الشرعية فعلية كلها أو أن منها ما هو في مرحلة الشأنية والإنشاء دون أن يبلغ مرحلة الفعلية التي يتوقف عليها التنجز.

لا يمكن أن ننفي رتبة الشأنية في الأحكام الشرعية في الشريعة المقدسة، بمعنى أن في الشريعة المقدسة أحكاماً لم تبلغ مرحلة الفعلية في زمن الرسول ﷺ. ولذا فإنها بقيت في دائرة الشأنية. وقد بيَّنها بعد ذلك الأئمة المعصومون عليهم السلام بحسب الأجيال التي تعاقبوا فيها، وكذلك يستنبطها الفقهاء من الكتاب والسُّنَّة في ما بعد عصر الغيبة الكبرى. أو فيما بعد عصر النبوة على مدرسة الخلفاء.

لا يمكن أن ننكر رتبة الشأنية في الأحكام الشرعية. لأن إنكار أن هناك أحكاماً في مرتبة الشأنية يقتضي أحد أمرين:

إما أن الأحكام التي بينت في عهد الرسالة هي كل الشريعة. وهذا يقتضي أن كل المستجدات هي مسائل لا حكم لها. ومن ثم فينبغي أن تكون من المباحات.

وإما أن نقول: إن الرسول - حاشاه - لم يبيِّن الشريعة. وهذا مخالف للعلم الضروري الذي دلَّت عليه النصوص القطعية في الكتاب والسُّنّة الناصَّة على أن الرسول قد بلَّغ وأنه لم يبقَ شيء لم يبلِّغه.

هنا التبليغ على قسمين:

أحدهما: تبليغ عام للأمة.

وثانيهما: تبليغ خاص للإمام المعصوم عليه السلام نصَّت عليه الروايات الواردة في تعليم النبي ﷺ لعليٍّ عليه السلام وتعليم علي لأبنائه المعصومين عليهم السلام.

من هنا لا بد لنا من الالتزام بأن الأحكام المستقبلية هي أحكام شأنية وأنها تستنبط من الشريعة بعد ذلك.

إذن لا مجال لإنكار أن الأحكام الشأنية موجودة.

وهذه الفكرة الأصولية المهمة مستفادة من النصوص الشرعية الدالّة على أن هناك علماً بيَّنه الرسول للخاصة ولم يبيِّنه للعامة لأن وقته لم يحن بعد. هذه الفكرة الأصولية لا بد من التمسك بها إذا أردنا أن نؤمن بديمومة الشريعة وتطورها وأنها الشريعة التي تضمن تنظيم المجتمع على مدى العصور إلى يوم القيامة.

يذكر هنا مما يذكر قضية (خمس فاضل المؤونة). لقد بيَّن الأئمة هذا الحكم وأمروا بتنفيذه في وقت متأخر، وهذا يقتضي أحد أمرين: إمّا أن هذا الحكم لم يكن فعلياً قبل الأمر بتنفيذه بل كان في مرحلة الشأنية والاقتضاء والإنشاء، أو أنه ليس حكما إلهياً شرعياً. بل هو تدبير اقتضته مصلحة المرحلة، وقد فرضه الإمام المعصوم باعتباره (ولي الأمر) وعلى هذا فلا يكون الحكم بوجوب دفع خمس فاضل مؤونة السُّنة من الأحكام الشرعية. وأنه في أصل الشريعة المقدسة لا يوجد تشريع دائم بالنسبة إلى خمس فائض المؤونة. بل هو من الأحكام التي تفرضها الولايات هو (حكم ولايتي) اقتضت الضرورة فرض هذه الضريبة في مرحلة من المراحل. ولا يعني ذلك أنها تشريع إلهي دائم وثابت باستمرار.

ملاحظات في قضايا الدلالة

أ - إن الاعتماد على نتائج الأبحاث اللغوية الحديثة المسماة بالألسنية لا وجه له، لأنه لا يمكن الوثوق بها في تطبيقاتها على عملية الاستنباط. لأن الألسنية نمت في أوساط لغوية بعيدة ومنفصلة عن اللغة العربية، وقوانين البيان في اللغة العربية هي قوانين محكومة بطبيعة هذه

اللغة وبآلياتها. ولا يمكن نقل أحكام في الدلالة اللغوية ناتجة من لغات أخرى وخاضعة لآليات حضارية وآليات تفكير لغوية أخرى وتطبيقها على اللغة العربية.

أما قضية الخاص والمقيَّد الذي يصدر بعد العام والمطلق بزمان طويل جداً، فلا وجه للجزم بأنه ليس مخصصاً ومقيداً. إن المدار في الحكم على كونه مخصصاً أو مقيداً أو كونه ناسخاً هو ما يستظهره الفقيه بعد التسليم بصحة قاعدة (قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة). وأما (تأخير البيان عن وقت الخطاب) فلا محذور فيه.

يمكن بحسب أساليب البيان العرفي والقضايا العرفية أن نقول: إن هذا الخاص لا يصلح بياناً للعام الذي يأتي بعد مائة سنة أو مائتي سنة. ولكن هذا في شؤون البشر العادية. أما في شؤون التشريع الإلهي فإن هذا ممكن. إمّا لأن حاجة المجتمع كانت إلى التشريع العام واستمرت هذه الحاجة قرناً أو أكثر. وبعد ذلك انقضت الحاجة إلى العام. ونلاحظ مثل هذا في القوانين الوضعية في جميع أنظمة الحكم. نحن لسنا في مقام التشريع لعلاقات فردية عادية ببيانات بشرية عادية. بل نحن في مجال صياغة أمة وصياغة مجتمع بالوحي الإلهي. وفي هذا المجال يمكن أن تمتد الفترات الزمنية بين تشريع وتشريع إلى مدى أبعد مما تُقاس به شؤون الأفراد وعلاقاتهم. على أن هذا يجري بنحو من الأنحاء في هذا المجال أيضاً، حيث نلاحظ في عقود العمل في الشركات الكبرى بنوداً تنص على إعادة النظر في محتويات العقد بعد سنة أو سنوات، وكذلك في المعاهدات بين الدول.

ب - ملاحظة بالنسبة إلى الدلالة المطابقية والالتزامية والتضمنية.

لا ريب في حجيَّة الدلالة المطابقية إذا أراد المتكلم التعبير عن المعنى المباشر للفظ. أما الدلالة غير المطابقية وهي الدلالة الالتزامية، فإن اللفظ حجة فيها بمقدار ما يكون ظاهراً بحسب الفهم العرفي لأهل اللغة.

أما القول بحجية مطلق الدلالة التضمنية البعيدة والالتزامية باللزوم غير البيِّن وإن لم يكن اللفظ ظاهراً فيها، فلا يمكن الموافقة عليه بصورة مطلقة، بل لا بد من التفصيل بين حالتين: فإذا كان اللفظ يؤدي هذه الدلالة ويفهمها الناس المؤهلون علمياً في اللغة العربية على نحو يترتب عليها آثار عملية عندهم فإننا نجيز استعمال ذلك في مقام التشريع. وأما إذا لم يكن الأمر كذلك، بل كان المعنى يستفاد بالتأويل وبالاستنتاج بحيث لا يفهمها عامة الناس المؤهلون من اللفظ فإننا لا نراها حجة. لأن الخطاب في نصوص السُّنَّة موجه إلى عامة الناس الناطقين بالعربية، ولم تصدر النصوص عن النبي وعن الأئمة لفهم أهل الاختصاص فقط حتى يقال: إن أهل الاختصاص يفهمون هذه الأدلة. وإنما وضعت ليفهمها عامة الناس فإذا كان عامة الناس لا يفهمون من نص مدلوله الالتزامي فلا يمكن أن يقال: إن هذا المدلول مقصود للنبي أو للإمام صلوات الله عليهما. ومن هنا فإن التوسع في الدلالات إلى هذا المستوى يعدُّ خروجاً على نهج الاستنباط الصحيح.

🕮 مقدمة المؤلف

دعوة إلى التجديد من نوع آخر نجدها في الوسط الديني يقودها السيد محمد حسين فضل الله في شبه ثورة على الأنماط القديمة الآبية في نظره عن مسايرة الواقع بما يحمله من جديد، وثورة على طوطمية المفاهيم التراثية بأثقالها المصطنعة. ذات الطابع الكهنوتي، الذي يتمظهر هنا وهناك بأشكاله الميتة، من السبحة، واللباس الباكستاني، إلى الذقون المرسلات، إلى المناسبات التي يستصرخ فيها المضمون، إلى غيرها من التوجهات التي أرست في القلوب عاطفة مزيفة، رسخت وتجذرت في ضمير الأمة وكيانها، فلا ينظر إليها إلا كما ينظر إلى التراث نفسه، فكيف لا يكون مستغلو الفكر الطائفي من المروجين للكهنوتية التي ورثوها عن السلف المريض، ولأجلها يبيح بعضهم دماء بعض، وقد أمروا أن يعصموها، وينجس بعضهم بعضاً وقد طهَّرهم الله بالإسلام، ويشتم بعضهم بعضاً وقد نُمي إليهم ألا يتسابوا، ولو قدر لهم أن يصلوا إلى الكواكب والنجوم لتقاذفوا بها وأشغلوا الفضاء بقتالهم، وحقدهم وكراهيتهم.

وإذا وُفِّق أحدهم وتسنَّم القضاء، أو أزهر نجمه فشرَّف الإفتاء، انشغل بحياكة ما يستر به عورات الأنظمة المريضة، وتوجهاتها المعادية للإسلام(١).

وإذا واتتك الهمة في أن تنظر هنا وهناك على امتداد العالم الإسلامي هالك ضياع حيوية الإسلام فيه إلا مما ذكرنا. فيما تبقى مقدرات الأمة وثرواتها نهباً للغرب، يعبث بها، ويعمل جاهداً على أن

---

(١) إشارة إلى مواقف شيخ الأزهر الأخيرة والداعم للسلطة دائماً.

نكون لا شيء، أكواماً من اللحم تستهلك منتوجاتهم، وعلى أن تبقى أراضينا مسرحاً لتطلعاتهم.

ولماذا يقبل العربي على التصنيع والتكنولوجيا بينما تأتيه من الخارج لترتاح في قصره، وما يلزمه أن يضخ اقتصاده في شريان الثقافة العربية والإسلامية، إذ لا ضير عنده في أن تنتعش بين الناس البطالة العقلية ويغيب الوعي في زحمة الإشكاليات المزيفة.

إن من ينكر أن الواقع مرٌّ أليم فهْوَ مثل الواقع الكذاب كذاب أثيم

من المسؤول عن سقوط الخطاب الديني المعاصر؟

ومن انسحب من الساحة الفكرية فخلت إلا من هؤلاء؟ وعلى حساب من تنتعش الثقافة الروحية الزائفة، والقصص العجيبة[١]، والأحلام المهترئة؟...

هذا ومضٌ مما تعانيه العقلية الإسلامية، بيد أن المهم ليس في معرفة الداء بل في وضع الدواء، والظاهر أن السيد بطروحاته قد أخفق في ذلك والسبب يعود إلى حرصه على التفكير داخل المرجعية الثقافية التي يحاربها، بينما ينبغي التفكير من خارجها، إضافة إلى استعارته - على الظاهر - لكمٍّ لا بأس به من منتوجات المذهب الظاهري وآلية تفكيره في علاجاته الفقهية والأصولية، فهو لذلك لم يأتِ بجديد يذكر إلا ما يمكن أن تفرزه العقلية السائدة في قم والنجف عادة من تطوير خجول في هذا الصدد[٢].

(١) تعريض بالشهيد دستغيب، والقوجاني، والعلامة الطهراني، وغيرهم من المروجين للأخلاقية الحادة.

(٢) وفي الموضوعات والأبحاث التي طرحت مؤخراً في إيران ضمن لقاء علمائي حول «الزمان والمكان في التشريع الإسلامي» ما هو أكثر جرأة مما ذكره السيد.

لذا فهو لا يدعي أنه صاحب مدرسة لها مميزاتها الخاصة، ومن جهة أخرى، تغلب على أفكاره في الفقه وكتب الدعوة طابع الشخصانية والفردية سمة التشريع الأسكلائي (المدرسي)، وتغيب هاربة وسائل التقنين الحديث الذي تفرضه طبيعة المجتمعات اليوم، كما يغيب فقه الدولة والمؤسسات، والإدارة العامة.

وإذا كان ثمة جديد فهي الضبابية البارزة في عرضه لأفكاره في بعض كتبه ومقالاته المنتشرة هنا وهناك، والتي أعطت عند البعض انطباعاً سيئاً فيما يتعلق بالتشيع كعقيدة وفكر، مما أدى إلى بروز معارضة تدعو إلى المحافظة على مسلمات التشيع، والذود عنها.

لكن الذي أفهمه، والذي يجب أن يكون مفهوماً لدى الجميع، وأخص الشخصيات التي عرضت إلى طروحاتهم الفكرية في هذا الكتاب بالنقد الذي نرجو أن يُرى نزيهاً، وبَنَّاءً، أن الحرية الفكرية أمر مصون ومقدّس في الإسلام، كما في أي محفل من محافل الفكر. وعلى هذا الأساس نوغل في هذا الطريق، إلى أبعد حدّ، غير مكترثين مطلقاً لحشرجات الجيف الحية، التي تزعم في نفسها القدرة على الوقوف في وجه هذه الحرية، التي تغذُّ في سيرها رغماً عنهم، ما دام أن كل ذلك في نطاق الاحترام المتبادل، ونشدان الخير والصلاح، وبعيداً عن الحرتقة، ولم نترك في هذه المواطن النداء على الأدلة والبراهين، بما يحقق شروط البحث العلمي، للاطمئنان على فهم ما أردنا إفهامه، وقصد ما أردنا قصده، ومع ذلك لم نجزم بما ذكرنا، قناعة بإثارة التساؤلات، واكتفاءً بطرح الإشكاليات. ثم لماذا نعادي هذه الحرية في الوقت الذي لا ندّعي فيه لأنفسنا، أننا طائفة محصورة غيور عليها أن

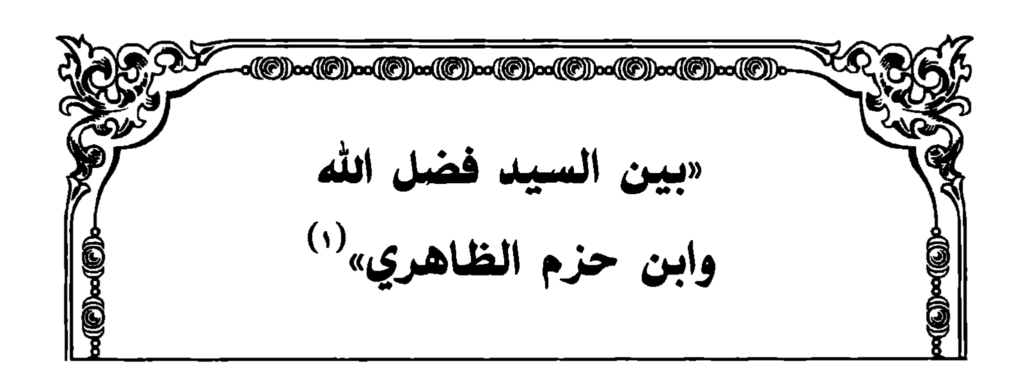
يمسّها طائف التجديد أو التطور والنماء، أو أننا طائفة تلتذ بالنوم على يقينياتها وتهرب من إكراهات المجتمع.

ثم إنا لا نروم من وراء أبحاثنا هذه مناصرة هذا أو معارضة ذاك - بل ونترفَّع عن ذلك - بقدر ما نريد جرَّ الأذهان، وسحبها عنوة للمواجهة مع قضايا كبرى، تهمُّ الأمَّة، وتصبُّ إثارتها في مصالحها، وللمواجهة أيضاً مع طروحات فكرية: تاريخية، وفقهية، وأصولية، نرى في الإعراض عنها سفهاً، لما تختزنه من رؤىً مستقبلية، ولما تحمله من خطورة على واقعنا الثقافي.

وعلى أي حال، لا نرى في طروحات السيد ما يفيد ديمومتها، كما أنها لا تختزن بذور بقائها، وهذا وإن كان مجازفة لكونه استباقاً للمستقبل، وتكهناً به، إلا أن خواتم الأمور غالباً ما تعرف من مقدماتها، وانظر فيما يأتي من إفادات وأدلة يمشي بعضها إثر بعض، حتى إذا انتهيت في سلسلتها المنتظمة كنت والنتيجة الذي ذكرناها وجهاً لوجه على وفاق أفضت بك إليها مقدماتها المسلمة.

وأخيراً ينبغي التنبيه إلى أن الكتاب ليس كتاباً بسيطاً يمكن لقارئه أن يتناوله مسترخياً، أو يقتحمه في أي موضع، فيقرأ صفحة هنا وصفحة هناك، ثم يظن أنه قد فهم شيئاً، أو أنه قادر على تقييمه أو تصنيفه بين الأنماط الفكرية المختلفة.

لذا نهيب بالقارئ استنفار جهوزيته الفكرية، لئلا تختلط المقاصد، وتضطرب الغايات، وتغيب النزاهة.



«بين السيد فضل الله وابن حزم الظاهري»(1)

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

- النقد حق للجميع ولا أحد مقدس... إنني اعتبر أن أي نتد بنَّاء «لأفكاري» وسلوكي هو هدية يقدمها الآخرون لي.
- ليس هناك سؤال تافه، وليس هناك سؤال محرج، الحقيقة بنت الحوار.
- احترامنا لعلمائنا يكون بمناقشتنا لآرائهم، هم رجال ونحن رجال.

السيد محمد حسين فضل الله

📖 إشكاليات الفقه الإسلامي:

وسط السكون التراجيدي للفقه الإسلامي في العصر الحديث كما يدعي البعض، ولأنه بشكله الحالي عاجز عن مسايرة ما آلت إليه الحياة الاجتماعية من تطور ورقي، ناهيك عما استجد في هذا المجتمع مما كان يصعب على أهل القرون الماضية تصوره ولو في الخيال.

---

(1) المذهب الظاهري، مذهب فقهي ظهر على يد أبي سليمان داوود بن علي بن خلف الأصبهاني المعروف بالظاهري (بغداد ٢٠٢-٢٧٠هـ)، تاريخ بغداد ٨/ ٣٦٩، وفيات الأعيان ٢/ ٢٥٥، وداوود هذا وإن بذَّر للمذهب إلا أن مؤسِّسه الفعلي هو علي بن أحمد ابن سعيد بن حزم الأندلسي (قرطبة ٣٨٤ - ٤٥٦هـ)، وفيات الأعيان ٣/ ٣٢٥.

وسط ذلك كله انفرد السيد محمد حسين فضل الله (أحد دعاة التجديد الفقهي في الإسلام) بإخراج جملة من الفتاوى ضمنها بعض كتبه المنشورة (المسائل الفقهية، دنيا الشباب، فقه الحياة...)، خالف فيها المشهور من آراء الفقهاء في مسائل كثيرة.

إن السيد وهو الذي لم يكفَّ عن بثِّ الشكوى من جمود الفقه والفقهاء وبعدهما عن حركية المجتمع في كثير من مواقعه[١]. هل توصل إلى قطع رتابة الضجة الجنائزية للشريعة الإسلامية بآلية جديدة للاجتهاد فأدّاه ذلك إلى تأسيس واستحداث فقه جديد في الإسلام؟ أم أن عناصر الاجتهاد تغيّرت عمّا هي عليه في الفقه التقليدي؟

قبل الإجابة عن هذا التساؤل، ينبغي الإشارة إلى أن كثيراً مما أفاده مصرح به في كتب الفقه القديمة، إلا أنها «متروكة» و«شاذة» و«غير مشهورة»، وقد بيَّن هو نفسه ذلك وفي أكثر من موضع[٢]، وبما يوحي أن المجتهدين يفتون بخلاف ما يعتقدون أنهم توصلوا إليه من أحكام تحرجاً من العامة، بل يصرح بذلك ويقول إن السيد الخوئي رحمه الله كان يحتاط احتياطاً وجوبياً بالحرمة المؤبدة لمن زنا بذات بعل، ويضيف السيد: «ولكنه تحت العباءة يفتي بصحة التزويج وقد كتب لي شخصياً أن أزوج من زنا بذات بعل»[٣].

وعلى أي حال فبعد تتبع الأسس الاجتهادية والفكرية للسيد فضل

---

(١) راجع مجلة المنطلق عدد (٩٩)، مقال السيد تحت عنوان «الفقيه والمثقف» صفحة (٩)، والمنطلق أيضاً عدد (٥٧) تحت عنوان: «الاجتهاد في الدولة الإسلامية» صفحة (٨).

(٢) راجع مقابلة في جريدة النهار بتاريخ ٢٧/ ٧/ ١٩٩٥، وراجع أيضاً مجلة المرشد، العدد ٣ - ٤ - ١٩٥ م صفحة (٢٦٤).

(٣) كتاب النكاح، تقريرات الشيخ جعفر الشاخوري على درس السيد فضل الله (١٧٣)، والمرشد عدد ٣ - ٤، صفحة ٢٦٤.

الله والمـوزعة في مقالات هنا وهنـاك، يُرى أن الأساس الأول الذي يعتمد عليه هو «النصوص»، وبالأخص النص القرآني الذي يعطيه السيد قيمة عالية جداً حتى بعموماته وإطلاقاته، بيد أن ذلك لن يتمَّ إلا على حساب تقزيم السنَّة ومسخها كما سيأتي بأوسع ما للسنة من معنى، والتي تستمد حجيتها من القرآن نفسه، والمعلوم أن أكثر شرائح هذه السنة أخبار آحاد يتفق السيد وغيره على حجيتها، التي رست وسادت بعد الصراع النظري[1] المرير والمشهور مع السيد المرتضى.

وقد بالغ الأصوليون في خبر الواحد وحجيته «المزعومة» فأولوه الزعامة في باب الحكومة، والورود، مع القرآن في كثير من الأحيان[2]، بل جوزوا لأنفسهم أن يكون خبر الواحد ناسخاً للكتاب، بادعاء وحدة مصدرهما!!؟

أما منحى السيد فضل الله في تقديم القرآن على السنة فمبني على الظاهر على نظرية النقد الداخلي للنصوص، التي تعطي روايات العرض[3] مفهوماً جديداً أكثر تحرراً من دقة أرسطو بمنطقه المتخشب في الكيان الفقهي، والإرث الثقافي، والأنظمة العقلية الأصولية الكلاسيكية السائدة.

---

(١) وصف الصراع «بالنظري» إشارة إلى أن السيد المرتضى وإن قال بعدم حجية خبر الواحد، إلا أنه من الناحية العملية كان يتفق مع من يقول بحجيته أي أنه كان يعمل بمفاد هذه الروايات، ويعود ذلك إلى أن السيد المرتضى كان يعتقد أن هذه الأخبار محفوفة بالقرائن التي تفيد القطع بصدورها عن المعصوم. راجع فرائد الأصول، وهو رسائل الشيخ الأنصاري، بحث حجية خبر الواحد.

(٢) راجع تقريرات السيد محمود الهاشمي، نظرية الحكومة ٧/ ١٦٥ ونظرية الورود ٧/ ٤٧ ط. إيران.

(٣) أي عرض السنة على القرآن «ما وافق كتاب الله فخذوه وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط»، راجع البحار ٢/ ٢٣٥، والرسائل للشيخ الأنصاري، باب التعارض.

فالموافقة فيها (روايات العرض) للكتاب على ضوء هذه النظرية، تعني موافقة النص مع الأصول العامة والأهداف الإسلامية[1].

مثلاً يقول السيد فضل الله: لو أن رجلاً تزوج بامرأة، وأسكنها بيتاً ومنعها من الخروج منه بتاتاً، وكان يأتيها بما تحتاجه من الطعام، والشراب، واللباس بحسب حالها، وفي كل أربعة أشهر يطؤها، بأن يدخل تمام الحشفة فقط لبرهة بما يحقق مسمى الوطء لا يعد مذنباً بنظر الفقهاء التقليديين، بينما نرى هذا السلوك يتنافى مع العموم والإطلاق في قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[2] [3].

فهذا العموم المطاط القابل لأن يبتلع المستجدات الاجتماعية، ويتكيَّف معها في تطورها، وحركتها، وسياقها المستقبلي، يتنافى في روحه مع المخصصات التي بنى الفقهاء فتواهم عليها من السُّنة في المسألة الآنفة الذكر وغيرها، والتي تقتضي تكييف النص القرآني بالسُّنة المخصِصة، بينما يرى السيد فضل الله تكييف السُّنة بالعموم بحسب الأساليب الحديثة في فهم الكتاب والسُّنة، بعيداً عن النظرة التشطيرية في الكم الهائل للأحاديث. ولنستمع إلى ما يقوله في هذا الصدد في موضع آخر:

ولكننا نريد للبحث الأصولي الفقهي أن ينفتح على الأساليب الحديثة في فهم الكتاب والسنّة بحيث لا ينظر إلى كل حديث بمفرده كما

---

(١) نظرية النقد الداخلي للنصوص من مستحدثات المتأخرين من علماء الحديث، راجع الرافد في علم الأصول للسيد السيستاني صفحة (١٢) ط، دار المؤرخ العربي، والمرشد م - س .٢٥٩

(٢) راجع كتاب النكاح، تقريرات الشاخوري على درس السيد، صفحة (١٧١).

(٣) سورة النساء، الآية: ١٩.

لو كان شيئاً قائماً بذاته، بل ينظر إليه كجزء من مجموعة متكاملة متداخلة في معالجتها للفكرة، فذلك هو الذي يجعلنا نتفهم الهيكلية العامة للخطوط الموضوعةِ لفكرة سواءً فيما تلتقي به المفردات أو تفترق، لا سيما إذا كانت الأحاديث الصادرة عن أكثر من مصدر لا تختلف مصدريتها باعتبار أن الجميع ينطلقون من قاعدة واحدة، ثم قد يكون للبحث التاريخي دور في إضاءة هذا الجانب أو ذاك في أجواء هذا النص أو ذاك، مع ملاحظة هامّة، وهي أن كثيراً من الأصوليين قد دأبوا على تأويل هذا النص لإبعاده عن خط المعارضة للنص الآخر، بطريقة لا تنسجم مع القواعد العامة للاستعمالات الصحيحة في اللغة العربية، وهو ما يسميه البعض «بالجمع التبرعي» الذي يتبرع به الفقيه للخروج من ضغط التعارض بين هذا الحديث أو ذاك في الوقت الذي لا تنجح فيه تلك المحاولة لإخضاع هذا (الجمع) لقواعد التفاهم بين الناس[١].

ثم يعزي النتائج المهترئة للفقه التقليدي إلى أن الأبحاث اللفظية كانت مبنية على نظريات قديمة خاضعة للمنهج التقليدي في فهم اللغة العربية من حيث المضمون الجدي للنص[٢].

ولا ينسى السيد فضل الله التعنيف على الفلسفة والمعقول لتدخلهما في الدراسات الأصولية «الأمر الذي جمد النص وأفقده حيويته»، وإن كان لا بد للاتجاه العقلي من التدخل فلا مناص من رصد حركته «على أساس مقاييس الاتجاه العرفي الذاتي اللغوي في وعي النص»، وإذا لم تكن كذلك ولهذه الغاية فالرأي المستخلص «أن المدرسة العقلية الفلسفية

---

(١) المنطلق عدد ١١٣، صفحة (٢٥).
(٢) م. ن (٢٦).

في الأصول وفي الفقه عكَّرت الذوق الفقهي للكثيرين من الفقهاء. . . ولا أعتبر أن الجوهر، والعرض، والفصل والجنس، والهيولى، والصورة، والمادة، وما إلى ذلك، أن لها دخالة في استيحاء النص أو فهمه. . . وكل هذا الكلام لا يعطينا حكماً شرعياً[1].

يدرك من يتتبع تاريخ التشريع أنه قد بلغ نهم المعقول وتدخله في المجال الفقهي إلى صيرورته بعد تراكمات كثيرة على مرّ القرون العامل الخارجي المسيطر على حركة الاجتهاد والاستنباط، وغدت المسائل الأصولية بل والفقهية تحاكي الدقة الفلسفية في كثير من مفرداتها الاستدلالية، واتشح ذلك بوسام التقديس بعد فترة طويلة من الزمن، وإذ قد وُفق الفقه وأصوله في دخول حقل التقديس والسامي، شق على أمناء الاستنباط ومقدماته انتزاعه وإلغاءه، وإن اعترفوا في أكثر من موقع عدم جدوى كثير من البحوث في ذينك العلمين، وأنه لا ثمرة منها.

وبذلك أهملت التطبيقات المسايرة للأحداث الاجتماعية والحياتية إيغالاً في تنميق الأجهزة النظرية فحسب.

ولنذكر أنه بين الحين والآخر كانت تعلو أصوات خجولة، تعبر عن اشمئزاز أصحابها من هيمنة الاتجاه العقلي والفلسفي على الأصول والفقه، مثلما حكي عن السيد عبد الأعلى السبزواري رحمه الله في درس الخارج قوله: «إن علم الأصول كلب بستان فقه أهل البيت لأنه يمنعك من أن تدخل وتقطف الثمار الموجودة فيه».

ومن الطبيعي ألّا تلقى هذه الصرخة وغيرها آذاناً صاغية في جو

(١) راجع مجلة «المرشد»، العدد ٣ - ٤ - ١٩٩٥، من محاضرة للسيد في المعهد الشرعي، بيروت، صفحة (٢٦٥). والمنطلق، عدد (١١١) صفحة (٧١).

مشبع بالاتجاه العقلي في الدراسات الاستنباطية، انسدت فيه العقول إلا عن الانسداد الكبير[١].

غير أن السيد فضل الله في هذه الجهة لا يقتصر على الزفرات والآهات، بل يسعى، وبكل قوة لمواجهة الخط التقليدي في آلية الاستنباط «وعلينا ألا نسلم بما تركوه لنا بنحو البداهة أو بنحو المسلمات»[٢]، «ولذلك نحن نتصور أنه لا بد من إعادة النظر في دراسة الخطوط التطبيقية للقواعد اللفظية العامة»[٣]، «نحن نحتاج إلى تقنين الفقه أساساً كما أننا نحتاج إلى فقه جديد»[٤].

🕮 فقه جديد.....!!!

فكرة عظيمة راودت شخصية قانونية كبيرة في بغداد في القرن الثالث للهجرة، ولننتقل بأنفسنا إلى هذا القرن لنرى ماذا حصل.

ظهر في هذا القرن أبو سليمان داوود بن علي بن خلف الأصبهاني (٢٠٢ - ٢٧٠ هـ)، الذي اشتهر بنسكه وورعه، أخذ في أول أمره الفقه على المذهب الشافعي الذي كان من أكثر المذاهب اعتماداً على النصوص في استنباط الأحكام، فأعجب به إعجاباً كبيراً، فقرأ الشافعي وألَّف في فضائله، وما أسرع خروجه من مذهب الشافعي لشدة تمسكه بمنهج الشافعي نفسه، المعتمد بشكل أساسي على النصوص، فلم يخف

---

(١) الانسداد الكبير مقابل الانسداد الصغير، وهما من الأبحاث الأصولية المطوَّلة، والتي لا ثمرة منها كما يقولون، راجع دليل الانسداد في رسائل الشيخ الأنصاري.

(٢) المرشد، مصدر سابق (٢٤٩).

(٣) ن - م.

(٤) ن - م - ٢٦٦.

داوود أن المصادر الشرعية هي النصوص، وأنه لا علم في الإسلام إلا من خلال النص، فأبطل القياس، فقيل له: كيف تبطل القياس وقد أخذ به الشافعي؟ فقال: أخذت أدلة الشافعي في إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس.

وإلى جانب ذلك أبطل القول بالتعليل في الفقه، وحمل بشدة على مدرسة الرأي.

وأحسن إيجاز لمذهب داوود الظاهري هو ما ذكره «باليثيا»، بقوله: الأخذ بالمعنى الحرفي (الظاهر) للفظ القرآن، والاجتهاد في تفسير آيه تفسيراً عقلياً طبيعياً (الحدسيات)، اجتهاداً يقوم على ما ورد في معاجم اللغة من معاني الألفاظ، وما قرره اللغويون من قواعد البلاغة العربية وأصولها، والتزام ما أجمعت عليه الأحاديث الموثوقة فيها مما صحّ سنده عن الصحابة، أو ما قرره إجماع المسلمين دون تقليد لمذهب معين[1].

وبعد وفاة داوود خلفه ابنه أبو بكر محمد بن داوود القاضي، الذي ينسب إليه الحكم بكفر الحسين بن منصور الحلّاج (قتل أوائل القرن الرابع للهجرة). فكان له إسهام قوي في نشر مذهب والده، فبقي المذهب الظاهري قوياً إلى القرن الخامس للهجرة حينها أقصي - بعدما كان المذهب الرابع - على يد أبي يعلى (ت - ٤٥٨ هـ)، وحلَّ المذهب الحنبلي مكانه.

وفي الوقت الذي كان يضعف فيه المذهب الظاهري في الشرق،

---

(١) تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل جنثالث باليثيا، ترجمة: حسين مؤنس، ط (١) مصر، صفحة (٢١٩).

شهد في الغرب وثبةً فريدةً على يد ابن حزم (قرطبة ٣٨٤ - ٤٥٦ هـ)(١).

ويبدو من الموازنة بين حياة كل من داوود وابن حزم أنهما مرَّا بنفس المراحل العلمية، فابن حزم بعد دراسته للشريعة والفقه المالكي على يد عبد الله بن يحيى بن دحُّون، إذ قرأ عليه موطأ مالك، وجد في نفسه ميلاً لمذهب الشافعي مع قلة أنصار هذا المذهب في الأندلس آنذاك، وما أسرع ما عدل إلى المذهب الظاهري قبيل سنة ٤١٩ هـ(٢).

وقد بيَّن ابن حزم الصياغة النظرية للمذهب الظاهري في جملة من مؤلفاته، أحسنها في الأصول كتابه الإحكام في أصول الأحكام، اختصره بعد ذلك في كتاب النبذة الكافية، وفي الفقه كتاب «المحلَّى» وكلاهما مطبوع.

غدت آراء ابن حزم بعد ذلك مدرسة دُعيت بالمدرسة الحزمية، لقيت احتراماً لدى الموحدين (ابن تومرت) ووصل أنصارها إلى أعلى المناصب في الأندلس والمغرب، ومال إليها كثير من العلماء مثل الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (ت - ٦٣٨ هـ)، كما يظهر ذلك جلياً عند مراجعة موسوعته الصوفية «الفتوحات المكية». ومثل صاعد الأندلسي (٤٢٠ - ٤٦٢ هـ) صاحب طبقات الأمم، ومثل ابن رشد الفيلسوف (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ)، وقد زالت معالم هذه المدرسة بعد انقضاء أمر الموحدين، وبقي لها أنصار قليلون هنا وهناك، فسعى في مصر أحمد

---

(١) انتقل المذهب الظاهري إلى الأندلس على يد ثلاثة رحلوا إلى بغداد في القرن الثالث للهجرة، فحملوا إلى الأندلس بذور المنهج الظاهري في التفكير. وهم: بقيٌّ بن مخلد - ابن وضاح - قاسم بن أصبغ. وكان ابن حزم شديد التأثر بالأول منهم. راجع ترجمة بقي بن مخلد (٢٠٠ - ٢٧٦ هـ) في نفح الطيب للمقَّري ٦/ ١١٣ طبع الرفاعي.

(٢) راجع تاريخ الفكر الأندلسي م - س - ٢١٥.

البرهان (٧٠٣ - ٨٠٧ هـ) في إحياء معالم المذهب الظاهري من غير جدوى. وأثنى على هذا المذهب كلٌّ من تقي الدين المقريزي (٧٦٥ - ٨٤٥هـ)، وعبد الوهاب الشعراني الصوفي المشهور (ت - ٩٧٢ هـ)، والغزالي أبو حامد (ت - ٥٠٥ هـ)[١]، والأهم من ذلك كله صيرورة المذهب الظاهري منهجاً علمياً، فقد تأثر به ابن مضاء القرطبي (٤١٣ - ٤٩٢)، فتمسك بظاهر النصوص اللغوية، ودعا إلى إلغاء نظرية العامل في النحو التي وضعها الخليل وسيبويه في القرن الثاني للهجرة، وتابعهما عليها نحاة المشرق، فيكون ابن مضاء بذلك (تأثراً بالمذهب الظاهري)، قد سعى إلى تعويم المنهج الوصفي في الدراسات النحوية. (دي سوسير).

🕮 خصائص المذهب الظاهري في الفقه والتشريع:

بعد هذا البيان للتدرج التاريخي للمذهب الظاهري، نأتي إلى بيان خصائصه وهي:

١ - إبطال العمل بالرأي في مجال استنباط الأحكام، ويعني ذلك إبطال كل من القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وقاعدة سدّ الذرائع... إلى غير ذلك مما فشا بين المذاهب الأربعة - الشافعي، المالكي، الحنبلي، الحنفي، بدرجات متفاوتة في مجال أخذهم بها[٢].

٢ - التعويل على ظواهر النصوص وعمومات القرآن والسُّنة مطلقاً في العقائد وفي استنباط الأحكام، ولا تختص الظواهر بالدلالات

---

(١) تاريخ الفكر الأندلسي - م - س - ٢٣٧.
(٢) راجع الجزء الثامن من الإحكام.

المطابقية بل تشمل الدلالة الالتزامية، والدلالة التضمنية، والمفاهيم، والمجاز بأقسامه، وقياس منصوص العلة، والكنايات، وبالجملة مجموع الإرث اللغوي، وتقنيات علوم البيان، والبلاغة، والبديع، اعتماداً في ذلك على المعاجم والقواميس المعتبرة عند أهل النظر، كما نقلنا آنفاً بعض ذلك عن «بالنثيا»[١].

٣ - التعامل مع ما لم يرد فيه نص مثبت بالإباحة أخذاً بالاستصحاب الأزلي[٢].

٤ - تحريم التقليد السائد بين المذاهب الأخرى، فلا تقليد عنده في الفقه والعقائد مطلقاً، بل على كل إنسان أن يرجع مع عدم الاجتهاد إلى أهل الذكر للسؤال عن الحكم ومدركه، وله على ذلك أدلة لطيفة ذكرها في الإحكام[٣].

٥ - الاعتماد بمستوى فوق عادي على اللغة ودلالاتها، وهذا اتجاه طبيعي ما دمنا نعتمد على ظواهر النصوص، وهي ليست إلا مجموعة من المفردات اللغوية الموجودة في اللسان العربي[٤].

هذه هي أبرز الخصائص التي يتميز بها المذهب الظاهري، يتضح منها أن هدف ابن حزم تسويد النص على الأطر الدخيلة، والتي عملت المذاهب على تغييب هذا النص لصالح هذه الأطر[٥].

ومع التمعن نجد أن أهم تلك الخصائص هو الأخذ بالظهور

---

(١) راجع الإحكام، والنبذة الكافية ٣٦.
(٢) راجع الإحكام.
(٣) الإحكام ١/ ١٠٠، والمحلى ١/ ٦٦، والنبذة الكافية ٧٠.
(٤) راجع الإحكام والمحلى.
(٥) قارن مع المنطلق عدد - ١١٣ - صفحة (٢٧).

واطّراح الرأي، بل إن الخصوصيات الأخر تتناسل من الأخذ بظواهر النصوص، وتتولد منها، بمعنى أنه لو لم نعطِ هذه الظواهر تلك الأهمية، ولم نعتمد عليها كلياً لما نتجت عندنا باقي الخصائص، وهذا - الأخذ بالظاهر - ليس أنه غير موجود في المذاهب الأخر من سنة وشيعة، فإنهم دوَّنوا لذلك الأبحاث الطويلة، والمتون الكثيرة لبيان حجية الظواهر، لأن هذه الحجية تقع كبرى في قياس استنباطي، إنما يمتاز الفقه الظاهري بالاعتماد كلياً على الظهور المتموضع في النص، وإذا جنح إلى المعقولات اقتصر منها على البديهيات بأقسامها: التجريبيات، الحسيات...[1]، وما أبعد ما بين المذهب الظاهري في تمسكه بالظواهر واعتماده عليها وبين أكثر فقهاء الأخبارية الذين ذهبوا إلى عدم حجية الظواهر القرآنية بحجج واهية[2].

بعد هذا البيان عن المذهب الظاهري - نشوؤه، تاريخ تطوره، أهم رجالاته، جغرافيته - كل أدوات الاستفهام تتدافع للقفز وراء الحدث التاريخي، إعادة قراءته قراءة جديدة للكشف عن الأيديولوجية، أعني مجموع الحوافز والأهداف التي ساهمت في تعويم واعتماد القول بالظاهر كمنهج استنباطي في القرن الثالث وما بعده.

مما لا شك فيه أن الاتجاهات العقلية التي بُذلت في القرن الأول وسط حقل خصب لـ«غير المعقول العقلي» قد نمت بشكل مثير إبّان

---

(١) راجع الفصل بين الأهواء والنحل لابن حزم ١/ ٧ وما بعدها، طبع دار الجيل، بيروت، والإحكام ١/ ٦٦.

(٢) راجع الكفاية منتهى الدراية ٤/ ٢٧٧، فوائد الأصول، تقريرات الآغا ضياء الدين العراقي ٣/ ١٣٣، تقريرات السيد محمود الهاشمي ٤/ ٢٠٣، والرسائل، حجية الظواهر، طبع إيران.

سقوط الدولة الأموية (سنة ١٣٢ هـ)، وأتت ثمارها في عصر المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ)، إلى زمن نكبة «المعقول العقلي» في الوسط الرسمي أيام المتوكل (٢٣٢ هـ).

قرن من الزمن تقريباً سادت فيه الحياة العقلية، أمدتها صنوف الترجمات أيام المأمون بمعين لا ينضب، فنجد آثار المعقول في النحو (كتاب سيبويه (ت ١٨٢ هـ). والبلاغة والنثر (البيان والتبيين - الجاحظ). وكتب الأصول والفقه كما في مصنفات الشافعي، وآثار أحمد بن حنبل، وأبي حنيفة، فنتج عن ذلك في حقل الفقه والأصول تفريعات علمية، اتخذت مناحٍ خاصة، ومختلفة باختلاف الماكينة الأصولية المنتجة لها، وكان ذلك إيذان بتولد المذاهب الفقهية من شافعي وحنبلي. . . وتعاظم أمر تلك «التفريعات الفقهية» أيام المتوكل، وانتصار أهل الحديث (المحدثين) في حاضرة العالم الإسلامي (بغداد).

ندرك جيداً من خلال الوثائق التاريخية أن هذه التفريعات كانت موضع رضىً وقبول من علماء القرن الثالث، فألفوا لذلك المتون الكبرى، وحمي وطيس المجادلات والخلافات، التي اتسمت في كثير من فصولها بمباراة لا تنقطع، وحين استُنفدت القدرة على التجديد في الفقه، وازدادت حدة التباينات، والفوضى التشريعية، وما رافق ذلك من انقسامات خطيرة على الجسم السياسي للدولة الإسلامية، فاستعرَّ التناحر على الحكم، وانتشر المتطفلون على الفتوى والقضاء، لجَماع هذه الأسباب ارتأى أهل الحل والعقد سد باب الاجتهاد في القرن الخامس للهجرة.

ووسط هذا الجو الجاف طلع داوود الأصبهاني بمنهجه الظاهري،

فحاربه الكثيرون، ووقف إلى جانبه جمع غير قليل من العلماء بدليل اختلاف أئمة المذاهب في أن خلاف الظاهرية يقدح في الإجماع على قولين، وثالث أنه إذا كانت المخالفة فيما أنكروه كالقياس والاستحسان لم يقدح، وإذا كانت المخالفة في غيره لم ينعقد إجماع.

بعيداً عن طروحات يوسف شاخت[١]، غدت التفريعات الفقهية والأصولية المشبعة بالاتجاه العقلي أنظمة فقهية لم يعرفها الصدر الأول للإسلام، وأدنى مقارنة بينها وبين ما كان عليه النبي ﷺ ومعاصروه من المسلمين، نجد إلى أي مدى ابتعد فقهاء القرن الثالث عما كان عليه المسلمون أولاً لدرجة أن النصوص قد صودرت لصالح تلك التفريعات، وكثيراً ما كان يجري تأويل لتلك النصوص تحت عنوان العمق الفقهي والأصولي، وهذا بالذات ما كان يزعج داوود الظاهري فسعى إلى تسويد النصوص من جديد لكنه لم يفلح في ذلك إلا جزئياً، إذ بلغ التعصب بين المذاهب شأواً عظيماً حال دون تجذر المذهب الظاهري، فانقرض في الشرق (سنة ٤٥٨ هـ) لينبعث في الأندلس على يد ابن حزم كما سبق وذكرنا.

لن ندخل في تفاصيل الحركة العلمية في الأندلس، ورحلات العلم إلى الشرق بين رجاله، ما دمنا على يقين أن المذاهب الفقهية من شافعية وحنبلية... قد وصلت بشكل أو بآخر إلى الغرب مثقلة بتلك التفريعات المتراكمة، يدلنا على كل ذلك الوثيقة التاريخية التي دوَّنها ابن حزم في كتابه القيِّم (المحلى بالآثار)، فقد ذكر فيها تفريعات المذاهب بما يدل على سعة اطلاعه، وتبحره فيها، وإذا كان داوود ليِّن الجانب فإن ابن

(١) مستشرق ادعى أن مجامع الحديث استحدثت في القرن الثاني والثالث للهجرة، ولا تحكي السُّنة الصحيحة.

حزم امتاز بحدة المزاج، وقارس الألفاظ في مواجهة خصومه، فلم يأل جهداً في نقض المذاهب، والتجريح عليها، وبيان الحكم الحق المعتمد على الظواهر في القرآن والسُّنة.

إن المذهب الظاهري لم يمت بموت وزوال الموحدين، وإن كان هذا ما يبدو، بل يعزى زواله إلى عاملين مهمين:

الأول: شيوع التعصب المذهبي الأعمى بين فقهاء المذاهب الأربعة.

الثاني: ولاء ابن حزم للبيت الأموي البغيض وإخلاصه له، إن المذهب الظاهري والحق يقال من أروع ما أنتجته الذهنية القانونية في الإسلام في الوسط السني، ولولا الأسباب الآنفة الذكر ما كنا نشك في أنه المذهب الفقهي الوحيد الذي يمكن أن يبقى مهيمناً بأحكامه السهلة في المجتمع الإسلامي.

على أي حال، وبعد هذا العرض الوافي بما أردنا بيانه بالذات، وقبل إظهار ما يمكن أن يكون قد استعاره السيد فضل الله من هذا المذهب، نذكر كيف سار التشريع والفقه في البيئة العلمية الشيعية.

ثمة حقيقة لا شك فيها تاريخياً وهي أن الأصول والفقه قد وجدا وترعرعا في الوسط السُّني قبل ظهورهما في الوسط الشيعي ببضعة قرون في ضمن كتب الحديث والفقه والكلام في أول أمره، وهذا مردُّه إلى عدة أسباب.

١ - قرب المذهب السني من كرسي الخلافة مما يستدعي الاحتكاك أكثر مع المشاكل التي تتطلب بإلحاح حلولاً فقهية تواكب الازدياد المطرد في نمو المجتمعات.

٢ - امتداد عصر النص عند الشيعة إلى ابتداء الغيبة الكبرى (سنة ٣٢٩ هـ)، بينما انتهى هذا العصر عند السنّة بوفاة النبي ﷺ، وهذا ما يعبر عنه البعض بالبعد الزمني، فعدّوه سبباً لظهور علم الأصول، وإنما ذكرناه مسايرة وإلّا فإنا لا نعرف معنى محصلاً لتدخل التراخي الزمني في بروز هذا العلم، وما الفرق بين أن أتسلم آلاف النصوص في القرن الثاني وبين أن أتسلمها في القرن الخامس عشر، تلك النصوص التي كانت تلقى إلى الناس وكان الناس آنذاك يفهمونها على خير وجه من دون تكلفات المتأخرين.

نعم يمكن إدراك أثر العامل الزمني فيمن يقول: إنه لم يصحّ عندي مما روي عن الرسول ﷺ إلا بضعة عشر حديثاً[1]، ثم لا ينشأ للظواهر القرآنية فعالية على مستوى حاجة التشريع، بخلاف من اغتنى بمئات الآلاف منها إلى جانب النصوص القرآنية، فهذا لا ينبغي أن يكون للبعد الزمني تأثير عليه.

ولو كان البعد الزمني عن عصر التشريع سبباً، فما بالنا لا نرى لأهل الشرائع السابقة - اليهود والنصارى - علماً في الأصول مع وجود النصوص في كتبهم المقدسة؟ ولماذا كان علم الأصول مختصاً بالمسلمين مع وجود العلة عند غيرهم؟ ومن توسع في دراسة القوانين من حيث نموها وتاريخها تتكشف له هذه النقطة أكثر.

نعم يستوجب التراخي الزمني والبعد عن مصدر التشريع ازدياد الأوهام، ونمو الخيالات، وتشعب الروافد.

٣ - ضرورة إيجاد الصياغات النظرية للشريعة على نسق القانون

(١) مقولة مأثورة عن أبي حنيفة.

الروماني، الذي كان معمولاً به في بلاد الشام أيام الدولة البيزنطية حتى بعد إلغاء «جوستنيان» للألواح الاثني عشر. وأثناء الفتوحات الإسلامية تنبَّه الجهاز الحاكم في الخلافة الإسلامية، إلى ضرورة مثل هذه الصياغات لضمان حسن الإدارة العامة في مجتمع الحضارات المفتوحة.

٤ - نمو الاتجاه العقلي في التفكير وسط البيئة العربية والإسلامية، وهو الاتجاه الذي لم تتحرر من أسره حتى العلوم النقلية كالنحو والصرف، فدونت آنذاك على نمطه المنظم، وفي رأيي أن هذا السبب لعب دوراً مهماً في ظهور علم الأصول ونموه إلى الآن.

خلافاً لمن يعتقد[١] أن التأليف البدائي في الأصول ابتدأ بكتاب هشام بن الحكم (ت ١٩٠ هـ)، في الألفاظ[٢] - إذ لم تعرف هوية هذا الكتاب من حيث الموضوع لفقده وضياعه - لم يبدأ النتاج الأصولي عند الشيعة إلا في أوائل القرن الخامس تقريباً على يد الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، وتلامذته سلار (ت ٤٣٦ هـ)، والمرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، والشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، الذي خطا علم الأصول على يده خطوات واسعة جداً، بل هو بحق المؤسس الفعلي لعلم الأصول، ثم جاء من بعده ابن زهرة صاحب الغنية (ت ٥٧٩ هـ)، وابن إدريس صاحب السرائر (ت ٥٩٨ هـ)، والمحقق الحلي صاحب الشرائع (ت ٦٧٦ هـ)، والعلامة الحلي (ت ٧٢٦ هـ)، ثم العاملي صاحب المعالم الحسن بن زين الدين (ت ١٠١١ هـ).

ومن المفارقات التي لا بد من ذكرها أن علمي الفقه والأصول قبل

(١) راجع المعالم الحديثة للسيد الصدر (٤٧)، دار التعارف، بيروت.
(٢) فهرست ابن النديم (٢٢٤) إيران.

انتهاء القرن العاشر للهجرة تقريباً كانا شديدي التأثر بنظيريهما عند السُّنة، وقلَّما نجد كتاباً في الفقه الشيعي قبل انتهاء هذا القرن ولا يتعرض للأصول والفقه المقارن، ناهيك عن تدخل المعقول في كثير من المواقع.

بيد أن عدوى «التفريعات» في الأصول والفقه التي تآزرت الفلسفة والكلام واللغة على إحداثه، قد انتشر بشكل مخيف حتى ذلك الوقت، وقد ساعد على انتشاره عنصران جديدان يعدّان من أبرز مصاديق «غير المعقول العقلي» وهما «العرفان والغيبة» أي غيبة الإمام المنتظر عليه السلام، أقصد الذهنية فيما يخصّ العرفان، والتدخل المباشر فيما يخص الغيبة ممثلاً بإلغاء المفاعيل القانونية لبعض أحكام الشريعة، مثل عدم وجوب صلاة الجمعة زمن الغيبة[1]، وتكريس التقليد، وحجية الإجماع الدخولي - واعتماد أكثر مسائل كتاب الانتصار للسيد المرتضى عليه - والنزاع في الولاية العامة للفقيه، وأن المخالف للإجماع إن عرف نسبه لم يقدح، وإن جهل لا ينعقد إجماع لاحتمال كونه الإمام الغائب عليه السلام [2]، إلى غيرها من القضايا الكبرى والحساسة.

هذه شريحة «نموذج» لما يمكن أن يوصف بأنه من الإسقاطات الواقعة على الفقه من خارجه، ويعرف موسوعيو الفقه الشيعي الكثير منها.

---

(١) راجع الرسائل العملية، باب صلاة الجمعة.

(٢) راجع كشف القناع للتستري، وبحث الإجماع في رسائل الشيخ الأنصاري.

الظاهرية والأخبارية:

وإزاء هذه التخمة في التفاصيل التي مني بها الفقه وأصوله عند الشيعة تأثراً بما عند السُّنة كما يظهر ذلك من مصنفاتهم في هذين العلمين حتى نهاية القرن العاشر للهجرة، ولأن حركة التشريع آنذاك قد أنتجت من المسائل الفقهية المستنبطة من المصادر الأربعة - الكتاب، السنة، الإجماع، العقل - ما لم يُسمع به إلى زمن ابتداء الغيبة الكبرى (٣٢٩ هـ). كل ذلك أثار حفيظة عالم شيعي كبير هو «الميرزا محمد أمين الأسترابادي» (ت ١٠٢٣ هـ)[١]، زعيم الحركة الأخبارية التي اجتاحت العقلية الفقهية والأصولية في القرن الحادي عشر والثاني عشر للهجرة، وشطرت علماء الشيعة إلى مجتهدين وأخباريين.

من تسميتهم «بالأخباريين» ندرك مدى اعتمادهم على الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة - الكافي، الاستبصار... وغيرها من الكتب المعتبرة[٢]، ولا فرق عندهم في الأخذ بها بين الصحيح وغيره من الحسن والضعيف، لأنها قطعية الصدور كما أن الأحكام كاملة فيها. كما يقولون بعدم حجية ظواهر القرآن والسُّنة النبوية إنما تستمد أحكامهما من الأخبار الآنفة الذكر، وأما الإجماع فساقط عن الحجية من أصله سوى الإجماع الدخولي منه، وإنما يذكرونه مسامحة[٣].

وأما العقل فساقط عن الحجية أيضاً حاشا البديهيات والمحسوسات على ما ذكره الميرزا الأسترآبادي في «الفوائد»، وهي نقطة يلتقي فيها

---

(١) راجع ترجمته في أعيان الشيعة للسيد الأمين ٤٣/ ٣٣٣، الإنصاف، بيروت ١٩٥٨ م.
(٢) راجع الفوائد المدنية (١٧)، و(٤٧). ط - إيران.
(٣) راجع الرسائل بحث الإجماع، وكشف القناع عن وجوه حجية الإجماع لأسد الله التستري. ط - إيران.

خطبته «أن هذه الأصول استفيدت من القرآن المجيد وأخبار أهل البيت عليهم السلام». هذا أولاً.

وثانياً: إلغاء الاجتهاد والتقليد، وقد بيّن الأسترآبادي ذلك في الفوائد، بل إن عنوان الكتاب يشير إلى ذلك «الفوائد المدنية في الردّ على من قال بالاجتهاد والتقليد».

ولأن هذا حال المسلمين من زمن النبي صلى الله عليه وآله إلى بداية الغيبة الكبرى (٣٢٩هـ)، صح للأسترآبادي اعتبارهم أخباريين. بل يبدو من نص الشهرستاني (٤٧٩ - ٥٤٨هـ) في الملل في مقام تقسيم الإمامية إلى أخبارية سلفية وغيرها[١]، أنه بمناط عملهم بالأخبار على طريقة الميرزا الأسترآبادي، وقد ذكر العلامة التستري عن «علي بن وضيف» أنه كان شاعراً متكلماً له كتاب في الإمامة، وكان يتكلم على مذهب أهل الظاهر في الفقه[٢]. مما يدل على تأثر بعض الشيعة بالمذهب الظاهري أيضاً.

وعلى أي حال أغنت الحركة الأخبارية المسيرة العلمية بشكل كبير، فأُلِّف إبّان سيادتها المتون الموسوعية المهمة كالبحار للعلامة المجلسي (ت ١١١٠ هـ). والوسائل للحر العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، والوافي للكاشاني (ت ١٠٩١ هـ). والبرهان في تفسير القرآن للسيد هاشم البحراني (ت ١١٠٧ هـ) وغيرها.

وبعد تزعم الشيخ يوسف البحراني صاحب الحدائق (ت ١١٨٩هـ)، للحركة الأخبارية سعى للتوفيق والتقريب بين الأصوليين والأخباريين بالرغم من ضراوة صراعه مع الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٨ هـ) فقرَّب

(١) راجع الملل ١/ ١٦٥ دار المعرفة - بيروت.
(٢) راجع كشف القناع م. س. (٢٠٢).

البعيد، وسهل الصعب، وهون العصيب حفاظاً على وحدة الطائفة، وكان ذلك في مقبل الأيام لصالح الأصوليين إذ توقفت الحركة الأخبارية، وانضوت في لجج التاريخ ومجلدات الأصوليين الحُبلى بالمباحث الدقيقة.

وعادت الماكينات المنتجة للتفريعات الفقهية والأصولية للعمل من جديد، وقد بدأت قبل ذلك على يد الفاضل التوني (ت ١٠٧١ هـ)، في سعي دؤوب لتطوير الفقه وأصوله معاً، إنما من خارج النصوص، حتى وصلت الحركة العلمية إلى ما نراها عليه اليوم(١).

وهكذا نرى أن الآلية المفهومية (آلية الاستنباط) للأخباريين هي نفسها - مع غضّ النظر عن اختلاف المنظومة الفكرية - الآلية التي دعا إليها المذهب الظاهري في القرن الثالث والخامس للهجرة. وأراني مضطراً لعدم الإنصات إلى ما ذكره بعض الأعلام ممن حاول التأريخ للأخبارية في مقام كلامه عن أسباب هذه الحركة، فتراه يعزي ذلك تارة إلى التباس مفهوم الاجتهاد عندهم بين معناه عند السُّنة ومعناه عند الشيعة، وطوراً إلى تأثر علم الأصول عند الشيعة «بالإطار الفني»!! الأصولي عند السُّنة من استعارة للعناوين والمصطلحات(٢)؛ إذ من البعيد

---

(١) ومن أهم المتون الأصولية التي ألفت في هذه الفترة. القوانين - الفصول - الرسائل - الكفاية - محاضرات السيد الخوئي - نهاية الأفكار - فوائد الأصول - بحوث السيد الهاشمي.
وفي الفقه: الجواهر - المستمسك - التنقيح للسيد الخوئي - موسوعة الفقه للشيرازي، وبضعة آلاف من الكتب في الأصول والفقه ومثلها أو زد قليلاً من الحواشي والتعليقات.

(٢) راجع معالم السيد الصدر م. س، وتاريخ التشريع الإسلامي، للدكتور عبد الهادي الفضلي (٤٢٠).

جداً التباس هذه المفاهيم على أئمة الأخبارية وفيهم من خَبُر الفقه وأصوله في أدق تفاصيله.

وفي الحقيقة، إن تأثر الفكر الشيعي بالفقه والأصول عند السُّنة أعمق من ذلك، كما نراه في فقه ابن الجنيد الذي اشتهر عنه العمل بالقياس والاستحسان.

وقد استمر العمل بالرأي مادةً وصورةً مع اختلاف في الكم والكيف، حتى زمن الشهيد الثاني (ت ٩٦٦ هـ). إنما تحت عناوين مبهمة وغامضة وهي دائرة في الفقه «تنقيح المناط» و«روح التشريع»، «ذوق الشريعة».

الواقع التشريعي في العصر الحديث:

إلى أين نسير بالفقه؟ بل إلى أين يسير بنا الفقه؟ كيف نخرج من هذه الدوامة، أرتال مجلدات مبعثرة في صحراء ومثلها في الأصول، ثراء في المصطلحات والاحتمالات لا مثيل له، ولم تشهده أكثر العلوم دقة وغنى (الفلسفة والكلام)، جيوش من الأحكام الشرعية، (الفقه الافتراضي) زفرات الذهنية القانونية الأسيرة للنص الثاني بواقعه التقديسي، المستمد من النص الأول المجرد عن الفعالية والمحركية(١).

ففي وسط البيئة العلمية السنية ممثلة بالمذاهب الأربعة، اقتصرت بعد سدّ باب الاجتهاد على اجترار أقوال السلف، وأئمة المذاهب،

(١) المقصود بالنص الأول القرآن والسنة، وبالنص الثاني جَماع القراءات الفكرية المتوارثة من القرن الثاني للهجرة حتى اليوم، التي تحمل مميزات الاختلاف، والتضارب، والقدسية، التي سرت إليها من النص الأول.

بتأليف الحواشي على المتون، ثم شرحها والتعليق عليها، ثم تدوين حواشي على الشروح[١] في دوامة مكوكية درامية مملة في كثير من فصولها، مكرسة بذلك حضارة النص والفقه، وإن بأشكاله الميتة، على الأقل هذا ما أراد أن يفهمنا إياه كولسون والجابري[٢].

أما في الجانب الشيعي الذي بقي فيه باب الاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه، ولم يعلن انسداده رسمياً، فمن دون أن يصطاد أحد في المياه

---

(١) أمثلة من ذلك في الفقه المالكي:
أ - حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل، وبهامشه حاشية ابن كنون (٨) مجلدات.
ب - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للدردير (٤) مجلدات.
ج - شرح الزرقاني على موطأ مالك (٤) مجلدات. د - منح الجليل، شرح مختصر خليل (٩) مجلدات. س - مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، وبهامشه التاج والإكليل لمختصر خليل للحطاب (٦) مجلدات.
وفي الفقه الحنفي: أ - المبسوط للسرخسي (١٦) مجلداً. ب - رد المحتار إلى الدر المختار شرح تنوير الأبصار، وهي حاشية ابن عابدين وبعده تكملة ابن عابدين، نجل المؤلف (٨) مجلدات، د - البناية على شرح الهداية للعيني (١٢) مجلداً، س - شرح فتح القدير على شرح الهداية مع جملة من الحواشي والذيول (١٠) مجلدات.
وفي الفقه الحنبلي: - أ المغني والشرح الكبير على متن المقنع (١٤) مجلداً لابن قدامة.
وفي الفقه الشافعي: - أ المجموع شرح المهذب للنووي (٢٠) مجلداً.
ي - نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (٨) مجلدات س - جملة من الحواشي على شرح المنهاج لابن حجر الهيثمي (١٠) مجلدات. ومن المؤسف أن نجد في هذا العصر من يقوم بالمصادرة واللصوصية لهذا التراث القيِّم. بإضافة بعضه إلى بعض أو تجميع شيء من هنا وشيء من هناك ونشره ممهوراً باسمه طلباً للشهرة والجاه والألقاب الحميدة، نسأل الله الصلاح والإصلاح.

(٢) راجع: في تاريخ التشريع الإسلامي، كولسون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، تكوين العقل العربي للجابري، الفصل الخامس، بعنوان التشريع والمشرع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

العكرة، أو يحاول، فالعمل على أوجه لبيان خمس الزائد على المؤنة، وأحكام خرقة الحائض، والبحث في المشتق والحقيقة الشرعية، وفي أن ظواهر القرآن حجة أم لا، والكثير الكثير من تفريعات العلماء الميتة التي أتخمت بها دورات بحث الخارج في الفقه وأصوله، فيما ضمرت من جهة أخرى كل جوانب الإسلام، التاريخ، الفلسفة، الكلام، التفسير، اللغة... إلا ما شذَّ وندر.

وفيما تبقى بحوث الخارج عشرات السنين بحثاً وتنقيباً، ربما أتى اللاحق بعدها بحفنة من المسائل زيادة عن السابق، وهي لا شيء في قِبال النمو المتزايد للدراسات القانونية في العالم، والتي لا يجد أربابها كالسنهوري مثلاً[١] كثير عناء ليقنعك بجدواها وأهميتها بحضورها المميز في الهيمنة على المجتمع العربي.

وبين ذا وذاك غابت الدراسات المقارنة بين القوانين الوضعية والفقهية إلا شذراً في مصر أخيراً، وإزاء ذلك كله، لم يخف البعض امتعاضه فوصف الاجتهاد عند الشيعة بأنه «مكرمة وهمية»[٢].

ونسأل إن الذهنية القانونية التي امتلكت القدرة على التنظير صفحات لكيفية تطهير الصابونة المتنجسة - وكم أراح واستراح لو نصح بشراء بدلها - لماذا أخفقت في بيان النظم الدستورية، والقوانين المدنية في مجال السياسة، والاقتصاد، وهي تفصيلات تفوق الحصر، أين فقه الدولة، وأين قوانين التجارة الدولية، وأين قانون البحار والموانئ؟،

---

(١) راجع الوسيط في شرح القانون المدني، ومصادر الحق في الفقه الإسلامي، ونظرية العقد لعبد الرزاق السنهوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٢) من كلام للشيخ محمد مهدي شمس الدين، نشر في المنطلق، عدد (١١١) صفحة (٤٧) تحت عنوان: مقاربات في الاجتهاد والتجديد.

وأين قوانين البورصات العالمية والمصارف والبنوك، وأين قوانين الحرب والعلاقات الدولية، بل أين الحلول القانونية للنتائج المخيفة في معامل تقنيات الهندسة الوراثية وآثارها على الإنسان والبيئة والطبيعة؟!!.

ترى، لماذا اكتشف الفقهاء الألمان واستنبطوا قاعدة التعسف في استعمال الحق من رواية نبوية[١]، وأخفقنا؟ في حين يعمل الآن في الجمهورية الإسلامية في إيران بكثير من بنود القانون المدني الفرنسي الذي حضر نابليون بعض جلسات وضعه (سنة ١٨٠٤ م)، حتى لو قيل: إن نابليون أخذ بنوده من الشريعة الإسلامية أثناء حملته على مصر[٢].

كما تعمل الجمهورية أيضاً بالقانون القضائي الخاص، وأنظمة تصريفات الشهر العقاري، وغيرها من القوانين السابقة التي لم تنتجها بالطبع العقول في قم والنجف، وإنما اكتفت بإقرارها ومباركتها[٣]، إننا

---

(١) مفاد الرواية ما نقله الكليني في باب الضرار من كتاب المعيشة عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار - وكان منزل الأنصاري بباب البستان - وكان يمر به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلّمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلمّا تأبّى جاء الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكا إليه وخبّره الخبر، فأرسل رسول الله صلى الله عليه وآله وخبّره بقول الأنصاري وما شكا، وقال: إن أردت الدخول فاستأذن، فأبى. فلمّا أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع، فقال صلى الله عليه وآله: لك بها عذق يمد لك في الجنة فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري اذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار. راجع الكافي ٥/ ٢٩٢، والتهذيب ٧/ ١٤٦ - ١٤٧ ح - ٦٥١، ومن لا يحضره الفقيه ٣/ ١٤٧.

(٢) راجع الإسلام ونابليون، كريستيان سترفيس (٦٩).

(٣) حول قصور الفقه التقليدي الإسكلائي (المدرسي) عن تخريج وصياغة نصوص قانونية، راجع المنطلق عدد ١١١، صفحة (٤٤)، ضمن مقابلة مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين. خطاب السيد الخامنئي رجب ١٤١٦ هـ.

نطمح إلى فقه جديد على مستوى هذه المشاكل (فقه الدولة والمجتمع) كبديل ثرّ للفتاوى التي أخذت تظهر هنا وهناك ذات الطابع الشخصاني باسم الإثارة الثقافية[1]، أو باسم حرية الاجتهاد - الدعوة التقليدية للفقهاء الكلاسيكيين -.

لقد تسبب هذا القصور في الفقه - فيما يخص النظام العام على مستوى الدولة، وأجهزة الإدارة العامة، إضافة إلى ارتفاع وتيرة الخلافات المولدة للفتاوى المتضاربة على مستوى فقه الأفراد - بانحسار الشريعة الإسلامية من منازل الناس، ومتاجرهم وأسواقهم، وقبل ذلك من نفوسهم، وفكرهم، وثقافتهم.

فلو ادعى أحدهم، أن الفقه الشيعي يسير على نفس الخطوات التي سار عليها الفقه في الوسط السني، ويمر بنفس المراحل المؤدية إلى القناعة بأن سد باب الاجتهاد فيه «مصلحة» كما لا يخفى على من راجع تاريخ التشريع الإسلامي، والأسباب التي أدت إلى إقفال باب الاجتهاد عندهم، ما كنا نملك له جواباً.

الاجترار، الانفصال، القصور، جملة حوافز تفي واحدة منها للانقضاض، وهذا بالذات ما فعله السيد فضل الله، وقد أجاد في ذلك، إنما الظاهر أنه لم يأتِ بجديد يصلح أن يكون بدائل لما ذكرناه من إشكاليات في الفقه، فهو اكتفى على ما يبدو بتغيير بعض مفردات المسائل الفردية، وتقديم مثيلاتها عن طريق تبنيها لكونها أقوالاً متروكة ومذكورة في كتب الفقه القديم، واستعان لذلك بآلية قديمة في الاستنباط، استخدمها المذهب الظاهري كما سيأتي، كما قد أبقى على

---

(١) راجع المسائل الفقهية للسيد فضل الله ١/ ٢٠٥، دار الملاك، بيروت.

النمط التقليدي الشكلي في مرحلة إبداء المنظومة القديمة الجديدة ضمن المألوف في الرسائل العملية.

هنا نعود إلى السؤال الأساسي: ما هي المنهجية التي اتبعها السيد فضل الله في ملاحظاته على المنظومة الأصولية والفقهية القديمة السائدة اليوم في مدن العلم (قم - النجف) التي تقدم أجوبة فاسدة من مسائل صحيحة؟ وما هي المصادر التي يمكن أن نتتبعها لتقصّي ذلك؟

بداية يظهر أن السيد فضل الله قد استعار في سبيل ذلك نهج ابن حزم المعتمد على الظواهر في استنباط الأحكام الشرعية، يعني أنه انتزع من تاريخ التشريع في الإسلام منظومة مفهومية[١] بذّرت في القرن الثالث، وانتشرت إلى القرن الخامس للهجرة، ويسعى بكل ما أوتي من قدرات بيانية لتعويمها في القرن الخامس عشر، ويقدمها على أنها الطريق الأمثل لبيان مقاصد الشريعة، أو فقل لمعرفة تلك المقاصد من خلال النصوص.

فهو يولي - كما المذهب الظاهري - أهمية كبرى للنص لكن لا على إطلاقه بل يجعل لبعض النصوص حكومة على البعض الآخر، وتحتل النصوص القرآنية المرتبة الأولى في هذه المنهجية، وإن كانت على نحو العموم والإطلاق انطلاقاً من كفاية النصوص القرآنية لإفادة أحكام كثيرة بمعزل عن السنة، ولذلك إذا رأى السيد أدنى اختلاف

(١) تكرر مصطلح المنظومة المفهومية ومصطلح المنظومة الفكرية في هذا البحث، والمقصود من المنظومة المفهومية آلية الاستنباط وطريقة استنطاق النص، وانتزاع الحكم الشرعي منه. كما أن المقصود بالمنظومة الفكرية: العناصر التي تتموضع فيها هذه الآلية، وهذه العناصر هي النصوص فالروايات التي يعتمدها ابن حزم مثلاً غير الروايات التي يعتمدها السيد فضل الله.

للنص القرآني مع السُّنة التي ابتليت بالمخالفة ولو مع العموم أو الإطلاق القرآني، فإنه لا يتخوف من إسقاط مضامين السُّنة لذلك.

أما القسم الآخر من السنة الذي لا يعيش حالة المخالفة فهو وحده الذي يجب أن يؤخذ به امتثالاً للقرآن نفسه ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[١]، لأنه حينئذٍ يكون مفسراً للقرآن وشارحاً له[٢].

ومن هنا تمسك السيد فضل الله بآية الحل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ...﴾[٣]، ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[٤]، لنفي التحريم المؤبَّد في موارد حكم الفقه التقليدي المدرسي فيها بذلك، مثل قولهم: من عقد على ذات بعل حرمت عليه مؤبداً. من زنى بذات بعل حرمت عليه مؤبداً... فأجاز العقد عليها بعد ذلك، والفقه التقليدي إنما لجأ إلى التحريم لوجود روايات تفيد هذا المعنى، إلا أنها عند السيد فضل الله ساقطة عن الاعتبار اعتماداً على «ظهور» آية الحل، وما دمنا نعطي لهذا الظهور تلك الأهمية فسوف نجد أنفسنا في صراع مع هذه الروايات المخالفة للكتاب، وسنجري فيها قواعد النقد الداخلي للنص، والغلبة قطعاً للنص القرآني وظهوره.

الآلية نفسها نجدها عند زعيم المذهب الظاهري «ابن حزم» لنفي التحريم المؤبَّد المدعى في الفقه[٥].

ومن الأمثلة حكم السيد بطهارة الخمر وكل مسكر[٦]. وجواز أن

(١) سورة الحشر، الآية: ٧.
(٢) راجع المرشد م. س. صفحة ٢٦٢ - ٢٦٥.
(٣) سورة النساء، الآية: ٢٣.
(٤) سورة النساء، الآية: ٢٤.
(٥) المحلى ٩/ ٦٩، وقارن بينه وبين ما أفاده السيد في المرشد، م. س (٢٤٩).
(٦) راجع المسائل الفقهية ١/ ٣٥، والمحلى ١/ ١٨٩ - ١/ ١٣٣.

تلي المرأة الحكم والقضاء[١]، واستدلاله على حلية ما أخرجته الآية في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾[٢] [٣]، ومدرك حلية الغناء[٤]، وعن جواز اللعب بالقمار من غير رهن[٥].

هذه نماذج وأمثلة، بيد أن المهم ليس أن نعرف ما يتوافق من فتاوى السيد مع فتاوى ابن حزم بقدر ما يهمنا إدراك أن السيد قد استفاد فعلاً من عناصر المنظومة المفهومية (آلية الاستنباط) في المذهب الظاهري، ولا سيما وأنه في بعض فتاويه يستنجد بأعلام الفقه عند الشيعة، فهو في قوله مثلاً بطهارة الخمر يعتمد على المحقق الأردبيلي رحمه الله، وفي طهارة أهل الكتاب على السيد محسن الحكيم رحمه الله . . .

وكلي حرص على ألّا أفهم أني بصدد الاستدلال على تأثر السيد فضل الله بالمذهب الظاهري بمجموعة من الأحكام والنتائج المتفقة، إنما يهمني تسليط الضوء على المنهجية عندهما للوصول إلى هذه النتيجة أو تلك، وإلا فالمذاهب الفقهية تتفق في مضامين كثيرة في هذا الصدد لكنها تختلف في طرق الوصول، وآلية الاستنتاج.

وليس صعباً إدراك أن السيد قد استلهم منهجية الاستنباط في المذهب الظاهري متى راجعنا إفاداته في بيان منهجه الاستدلالي، وذلك ضمن النقاط التالية:

---

(١) راجع المحلى ٨/ ٥٢٧، وقراءة جديدة لفقه المرأة الحقوقي للسيد (٢٩)، دار الثقلين، بيروت.
(٢) المحلى ٦/ ٥٦ - ٥٩ - ٧٣. والمرشد ٢٤٩.
(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٤٥.
(٤) المرشد ٢٥٣، والمحلى ٧/ ٥٦٧.
(٥) المرشد ٢٥٥، والمحلى ٧/ ٥٦٩.

١ - إبطال العمل بالرأي، لكنه في ذلك نظرياً على جانب كبير من التساهل[1]، فهو بعد فراغه من عدم حجية القياس، وأنها موضع جدل يتساءل «في أنه هل يمكننا استكشاف ملاكات الأحكام دائماً بشكل قطعي أو بشكل ظني؟»، يفرق بين العبادات والمعاملات فيمنع في العبادات، أما في المعاملات فيعتقد أن رفض كثير من الفقهاء لقدرة العقل على استكشاف الملاكات منشؤه «تطرف شرعي قائم على الاحتراز»، وما ورد في بعض الأحاديث عن أئمة أهل البيت عليهم السلام : إن دين الله لا يصاب بالعقول، فيعتقد «أن المسألة فيما يظهر كانت متجهة إلى العقول الظنية، ولم تكن متجهة إلى العقول القطعية، والتي يصل من خلالها الإنسان إلى درجة الاطمئنان فضلاً عن درجة القطع»، لكن هل يمكن أن يصل الإنسان إلى درجة القطع والاطمئنان هذا؟ يقول السيد فضل الله بعد حثّه على الدراسة للموضوع دراسة أكثر دقة وأكثر حركية.

«إننا نستطيع في حال استنطاق الحكم الشرعي الوارد في هذا المورد، نستطيع أن نصل إلى اطمئنان في كثير من الحالات من خلال دراستنا لعمق الموضوع الذي نحيط به من جميع جهاته مقارناً بموضوع آخر مشابه له في جميع الحالات، مما يجعل احتمال اختلافهما في الحكم احتمالاً ضعيفاً، بحيث لا تكون المسألة ظنية بالمعنى المصطلح عليه للظن، بل قد تكون المسألة تقترب من الاطمئنان إن لم تكن اطمئناناً، إن المشكلة هي أن الدراسة الأصولية والفقهية تؤطر ذهنية الإنسان في هذه الدائرة الضيقة. ومن هنا ينشأ الإنسان وفي قلبه وحشة من أن يمدّ الحكم الثابت لموضع إلى أمثاله لأن ما أسميه لغة القياس

---

(١) المنطلق عدد (١١١)، صفحة (٧٦).

التي تأنفها الذهنية الشيعية تجعل كل شيءٍ قياساً عندهم حتى ولو كان الاحتمال احتمالاً بعيداً جداً، لأنهم إذا لم يستطيعوا أن يشيروا إلى خصوصية الاحتمال في مضمونه فإنهم يطلقون الاحتمال في المطلق، ويقولون: إن الله أعلم بالخصوصيات، ونحن لا طريق لنا إلى معرفتها بحيث يغلقون الباب على أي استيحاءٍ واستلهامٍ للملاك الشرعي»(١).

إلى أن يقول: ما نتصوره أنّ علينا أن نعيد دراسة الأحاديث التي وردت في رفض القياس عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، لأن الواضح أن بعض القضايا التي رفض فيها نقل الحكم من موضوع إلى موضوع آخر كانت منطلقة من أنّ السائل اعتقد الملاك في جانب مقاس بينما كان الملاك شيئاً آخر لا يسمح بهذا القياس، لأنه لا يحقق عناصر القياس كما نلاحظ في رواية أبان بن تغلب عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام (٢).

ثم يتصوّر مرة أخرى فيقول: إنني أتصور أن ثمة مسلمات درج عليها الأصوليون والفقهاء في الحكم الشامل بالنسبة إلى القياس، ويمكننا أن نعيد النظر فيها فلعلنا نكتشف شيئاً جديداً(٣).

إلى أن أفاد ما يفهم منه أن الأئمة عليهم السلام إنما رفضوا القياس لا لأنه ليس بحجة بل لأن في الروايات غنى عنه قال:

ومن خلال هذا نفهم أن مسألة رفض القياس لدى أئمة أهل البيت عليهم السلام قد يكون منطلقاً من أن هناك أحاديث في السُّنة الشريفة واردة بشكل واسع جداً لا يحتاج فيه إلى القياس، لأن باب العلم مفتوح

---

(١) المنطلق عدد (١١١)، صفحة (٧٧).
(٢) ن. م.
(٣) ن. م. صفحة (٧٨).

من جميع الجهات مثلاً، سواء أكان من خلال القواعد العامة أم من خلال النصوص الخاصة[١].

ثم ينقضُّ السيد على كل ما أفاده وذكرنا فيضعه في خانة التنظير فحسب، ويرمي نفسه في غابة النصوص مبيناً أنها العمدة في التشريع والاستنباط فيقول:

بتصوري أن المشكلة تكمن في فهم النصوص ومواردها، وفي أغلب الأحيان تكون الموارد مجرد نماذج للفكرة وهذا ما لم ينتبه إليه الفقهاء، لأننا إذا انتزعنا العنوان العام من الموارد الخاصة، فإننا قد نحصل على عناوين كلية، وبالتالي قد لا نحتاج إلى القياس ولا إلى غيره. باعتبار أننا نحصل من خلال ذلك على قواعد عامة في أغلب الموارد الخاصة. إنني أتصور أن تجربة علمية جديدة تنطلق من خلال الانفتاح الجديد على القضايا الكثيرة التي قد لا نجد لها في المفردات الاجتهادية عناوين خاصة ووسائل تفصيلية، تجعلنا نفكر بأن الله سبحانه وتعالى لم يترك حركة التطور بعيدة عن خط التشريع[٢].

وهو قد بيَّن أولاً أن الاجتهاد خاضع بصورة أساسية للنص، وأن أي تجديد لا بد أن يتحدد في الإطار الذي يرسمه هذان المصدران (القرآن والسُّنة).

ومع ذلك يظهر من بعض عباراته ما يفهم منه أن الشارع قد أوكل أو اعتمد على الارتكاز العقلائي في الوصول إلى أغراضه عن طريق الإمضاء فيقول: هناك مثلاً نقطة لا أزال أفكر بها وإن كانت تحتاج إلى

---

(١) ن. م. صفحة (٧٩).
(٢) ن. م. صفحة (٧٩).

دراسة واسعة واستقراء واسع، وهي أن الشارع لم يشرع للمعاملات، وإنما ترك الناس يتعاملون في قضاياهم المالية وما أشبه ذلك بالطريقة العقلائية العامة بحيث أجرى العقلاء على طريقتهم، سواء مما كان موجوداً في زمنه أو مما يستحدثه الناس بنحوٍ يكوّن حالة عامة(١).

ثم يقول: مما يوحي بأنّ قضية المعاملات تركت للواقع العقلائي العام، باعتبار أنها من القضايا المتحركة التي تختلف المصالح بحسب اختلاف الأوضاع فيها، ذلك أنه من الصعب جداً أن تحصر الحياة في دائرة في الوقت الذي تتحرك فيه هذه الحياة بشكلٍ سريع جداً ومتطور جداً(٢).

ويبدو أن هذه النقطة التي ما زالت موضوع تفكير في ذهن السيد ربما أشار إليها - على أحد معنيي كلام السيد - الشيخ موسى عز الدين في الأمر الرابع من كتابه الإسلام وقضايا الساعة(٣) فراجع:

٢ - التعويل على ظاهر النصوص في القرآن والسُّنة الشارحة مع التقديم المفرط للنصوص القرآنية، وإن كانت عامة أو مطلقة على السُّنة المعارضة لها ولو بالعموم كما سبق وذكرنا. ويندر تمسك الفقه الكلاسيكي بهذه العمومات والإطلاقات القرآنية حتى قيل ما من عام إلا

---

(١) ن. م. صفحة (٦٩).
(٢) ن. م. صفحة (٧٠).
(٣) الإسلام وقضايا الساعة، الأمر الرابع، صفحة (٩)، دار الأندلس - بيروت سنة ١٩٦٦. وهذا الفهم أفضل من حمل الكلام على الآراء الشاذة التي ذكرها كلٌّ من عبد المتعال الصعيدي. ومحمود محمد طه والدكتور محمد النويهي. راجع مجلة الآداب، أيار ١٩٧٠ ص ٢٥ - ١٧٠ «ونحو ثورة من الفكر الديني» للنويهي، دار الآداب، بيروت ١٩٨٣ ومؤسسة النوري، دمشق «الرسالة الثانية من الإسلام» محمود محمد طه. مصر. «ونحو تطوير التشريع الإسلامي» عبد الله أحمد النعيم. سينا للنشر. مصر.

وقد خصّ، وما من مطلق إلا وقد قيّد، حتى بعض العمومات يصار إلى مسخها إذا ابتليت «بانقلاب النسبة»[(١)]، كما أن بعضها يبقى قوياً في العموم كما في حالة التعارض بين عامين، فإنهم في هذه الحالة يرجعون إلى «العام الفوقاني»، لكنه نادر لندرة فقدان المخصص.

ومهما يكن، يعطي السيد كما قلنا أهمية كبيرة للنص القرآني وقيمة أضعف للسُّنة، وأما السيرة العقلائية، والبناء العقلائي، ودليل العقل، بمعنى الكاشف عن الملاكات، ودليل الإجماع، فهي ليست بشيء قبال هذين المصدرين[(٢)].

بضعة نصوص تغني لبيان هذه الحقيقة فالسيد يصرح بذلك يقول: أما النظرة إلى النص عينه فنحتاج إلى المزيد من البلورة لجهة تحديد الأولويات بين الكتاب والسنة والذي أراه في هذا الإطار هو ضرورة اعتماد النص القرآني كأساس في عملية الاجتهاد. إلى أن يسهب فيقول:

مع ذلك نقول: إن ثمة فرقاً بين القرآن والسُّنة، فالقرآن انطلق في حركة الدعوة ليؤصل القواعد في دائرتها الواسعة، أما السُّنَّة فقد وردت في غالبيتها لتحاكي تطبيقات ولتجيب عن أسئلة، الأمر الذي يجعل الحديث خاضعاً في دائرته الخاصة لآفاق السؤال وقرائنه وإيحاءاته التي تستلزم التحليل الدقيق لكل ما يحيط بظرفه، وهو ما قد يوقع الإنسان في

---

(١) انقلاب النسبة من اصطلاحات المحقق النائيني ﵀، وخلاصتها أنه إذا ورد عامان متعارضان مثل أكرم الفقراء، ولا تكرم الفقراء، وفهم منهما الوجوب، وورد مخصص للأول يقول: لا يجب إكرام الفقير الفاسق. فادعى النائيني أن العام الأول الذي ابتلي بالمعارضة، سقط عن الحجية، لا عن الظهور، فصار أخصّ من الثاني، راجع فوائد الأصول، تقريرات الخراساني على درس النائيني ٤/ ٧٤٢، ط - قم - إيران.

(٢) راجع استدلالاته في المرشد، والمنطلق، م. س.

متاهات كثيرة من الاحتمالات التي تحول دون الوصول إلى قناعات يقينية في معظم الموضوعات. وهذا بخلاف القرآن الكريم الذي سمته الأساسية التأصيل، فعندما نقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾[1]، فإننا نرى أنّ هناك قاعدة تتأصل ترسم حدوداً للتعامل في عملية نقل المال وتملكه والتصرف فيه، وكلمة الباطل، هنا، تركها النص لتجد تعبيراتها المختلفة وفق الأذواق العقلائية المتحركة والمنفتحة على المستقبل كما هي كانت منفتحة على الماضي. وكذلك عندما نقرأ قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾[2]، فإننا نستطيع أخذ قاعدة عامة مفادها؛ أنّ كل ما كان ضرره أكثر من نفعه فهو حرام. غير أنَّ الفقهاء يتجمدون في هذا الموضوع ليعتبروا دلالة منطوق الآية ليست سوى حكمة، المراد منه إعطاء فكرة عامة دون أن ترتقي إلى مستوى القاعدة العامة الشاملة. وهكذا إذا قرأنا قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ ۗ﴾[3]، فإننا نستطيع أن ننتزع منها قاعدة عامة مفادها أن الرجل لا يمكنه تجميد حياة المرأة، وقد خيّره الله تعالى بين الإمساك - وهو إبقاء العلاقة الزوجية بالمعروف - وللمعروف هنا، دلالة عقلائية عرفية، وإن لم يكن ذلك فالتسريح بإحسان. هذه القاعدة المهمة وقد نجد من يجمدها من الفقهاء في مورد خاص وردت فيه ويرفض توسيع دلالتها إلى دائرة القاعدة العامة.

إلى أن يقول: لذلك فأنا أعتقد أن العودة إلى القرآن واستنطاقه قد

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٨.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢١٩.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٢٩.

يزودنا بعدد كبير من القواعد الفقهية الواسعة بالطريقة المصطلح عليها في عالم الاستنتاج، وبالطريقة غير المصطلح عليها[١].

وفي موضع آخر بعد أن يصب جام غضبه على الدراسات العقلية والفلسفية لتدخلها في الأصول، يقول مقرراً مبدأ الأخذ بالظواهر:

وهذا هو الذي أدى إلى أن يبتعد الكثيرون من الفقهاء عن الذهنية العرفية العفوية التي تستطيع أن تفهم النص بطريقة طبيعية، وربما أصبح بعضهم يرون أن تعقيد الألفاظ هو الأساس في العلم بحيث إن الإنسان لو كتب نظرية أصولية بأسلوب مفهوم فإنهم لا يعتبرونه أسلوباً علمياً، وهكذا قد يرون الإنسان الذي يفهم النص بطريقة عرفية عقلائية سطحياً غير متعمقٍ، إنهم يدرسون النصوص دراسة هندسية بحيث لا يتحركون فيها في آفاق النص وإنما يعيشون في داخله على أساس حساب السنتيمترات وما إلى ذلك[٢].

ولأن النصوص مصدر المصادر وخاصة القرآن «فلا يمكن التسليم بوجود أحكام لا فعلية لها»[٣]، وذلك يعني إلغاء مرتبة الإنشائية والشأنية كما عليه صاحب الكفاية وغيره.

بيد أن إلغاء مرحلة الشأنية والإنشائية يترتب عليه مشاكل قانونية لم يستطع الفقهاء التخلص منها إلا بافتراض أن للحكم مرتبة لا يكون فيها فعلياً. نذكر على سبيل المثال مسألة خمس أرباح المكاسب فهذا الحكم

(١) راجع المنطلق، عدد ١١١، ص (٦٦)، (٦٧).
(٢) المنطلق، عدد ١١١ - (٧١). ونفس المضامين يعيدها في موضع آخر، مجلة المنطلق، عدد ١١٣ - (٣٢). تحت عنوان: تأملات في آفاق الوحدة الإسلامية.
(٣) راجع المرشد م. س. (٢٤٨).

مما لم يعرف تفعيله زمن النبي ﷺ والأئمة إلى القرن الثاني للهجرة، بل نجد بذور الروايات حول خمس الأرباح أيام الصادقين منتصف القرن الثاني للهجرة. وللتخلص من هذه الإشكالية لجأ الفقهاء إلى التخريج النظري القاضي بأن هذا الحكم لم يكن له فعلية(١)، إضافة إلى بعض الروايات التي جرى تضخيمها لتدل على المطلوب بتكلف.

التمسك بالظاهر عند السيد يسري إلى العقائد، فهو يقف إلى جانب الشيخ المفيد رحمه الله في ردّه على الشيخ الصدوق رحمه الله في قوله: اعتقادنا في اللوح والقلم أنهما ملكان. فردّ المفيد بأن ذلك نأي عن الحق إذ أن الملائكة لا تسمى ألواحاً ولا أقلاماً ولا يعرف في اللغة ذلك. فذكر السيد موافقاً للشيخ المفيد؛ أن المفيد يؤسس قاعدة في فهم الكلمات القرآنية. . . بعيدة عن التفسير الرمزي والباطني الذي يحاول أن يبتعد بالكلمات عن ظواهرها. وكذلك فعل في تفسير العرش(٢)، واستمع إليه متحدثاً عن العصمة يقول:

وهناك ملاحظة أخرى في هذا المجال، وهي أن الدراسات التفسيرية الحديثة وغيرها قد دأبت على تأويل الآيات الظاهرة في وقوع الذنوب من الأنبياء بما لا يتنافى مع العصمة، ولكن السؤال الذي يفرض نفسه عن السر الذي جعل الأسلوب القرآني في الحديث عن الأنبياء يوحي بهذا الجو المضاد للفكرة، وكيف يتحرك التأويل مع المستوى البلاغي للآية، لأن المشكلة في كثير من أساليب التأويل الذي ينطلق من حمل اللفظ على خلاف ظاهره أنه قد يصل إلى الدرجة التي

(١) راجع تقريرات درس الشيخ المنتظري «الخمس» صفحة (١٥٠).
(٢) الفكر الجديد، عدد (٩)، السنة الثالثة ١٩٩٤، تصدر عن دار الإسلام - لندن، صفحة (٤٢).

يفقد فيها الكلام بلاغته، الأمر الذي يتنافى مع الإعجاز القرآني[١].

أنظر كيف يدعو إلى نبذ طريقة القدماء للتوفيق بين مفهوم العصمة والقرآن، لأنها تتعارض مع «ظواهر» الآيات الظاهرة في وقوع الذنوب من الأنبياء، ويدعو إليّ إيجاد منهجية جديدة في هذا الصدد.

٣ - التعامل مع ما لم يرد فيه نص بالإباحة والبراءة وهو أمر لازم متى جعلنا النصوص قبلتنا في الاستنباط، وأيضاً لأن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد فيه نهي عملاً بالاستصحاب، وهذه نقطة يتفق فيها السيد مع الأصوليين خلافاً للأخباريين الذين يجرون الاحتياط في الشبهات التحريمية تمسكاً بأدلة الاحتياط «أخوك دينك فاحتط لدينك»[٢].

يلاحظ القول بالبراءة في مبنى السيد من سياق استدلالاته بمثل آية الحل لنفي حرمة ما لم تذكره الآية، واستدلاله على جواز اللعب بآلات القمار بدون رهن بعدم النص على حرمة ذلك، وهكذا.

يقول: ولكن البراءة يمكن لبعض مبانيها أن تطل على المعاملات، لأن الاستصحاب أمر واضح فعند فقدان الدليل الاجتهادي ووجود حالة سابقة يمكن جرها إلى حالة الشك.

٤ - يولي السيد موضوع اللغة والأساليب اللغوية اهتماماً كبيراً، كيف لا، والحال أن النصوص ليست إلا مفردات لغوية ذات هيئات

---

(١) ن. م (٦٣). هذا النص محفوف بقرائن تفيد المعنى الذي سنذهب إليه، إلا أن كلامه في كتابه «تأملات إسلامية حول المرأة» صفحة (٩) طبع دار الملاك، يظهر منه نفي العصمة عن الزهراء عليها السلام، ولعله غير مقصود، لذا نهيب بتحسين اختيار العبارات في مثل هذه القضايا الحساسة!!!

(٢) راجع رسائل الشيخ الأنصاري، نزاع الأخباريين والأصوليين.

تركيبية متنوعة. فما دمنا نأخذ بالظواهر فيجب الغوص في متونها اللغوية، واستنزاف كوامنها حتى الثمالة، ، ولو بالاستعانة بعلوم الألسنية الحديثة. يقول السيد فضل الله:

فمن الممكن حينئذٍ الاستفادة من المستجد من علوم اللغة كالألسنية إذا ما تبين عدم تعارض المستجد مع الخط العام للغة، ولكن قواعد اللغة فيها من السعة والغنى في أساليب التعبير ما يجعلنا نملك الكثير من إمكانات الحركة في فهم النص. هذا من حيث المبدأ، أمّا في الواقع فالملاحظ هو أنّ الكثيرين من الفقهاء لم يستثمروا إمكانيات اللغة، الأمر الذي أوقعهم في الجمود، ولم يعيروا اهتماماً كبيراً للاستعارة والكناية والمجاز في قراءتهم للنص، والسبب يعود إلى فهمهم المحدود لمعنى القرائن التي حصروها في اللفظية المباشرة دون الالتفات كثيراً إلى القرائن المقامية والعقلية والاجتماعية أي ما يدخل في الجانب التاريخي الذي يصلح بدوره ليكون قرينة على إرادة معنى ما. إننا نعتقد أنّ ثمة مجالاً واسعاً لاستنطاق النص وفهمه وتأويله بما يفيض بكثير عما كان يفترضه الفقهاء القدامى أو بعض المحدثين[١].

وفي موضع آخر يقول: ولعل قيمة هذا المعنى أو الشيء الجديد في هذا الاتجاه هو محاولة تجديد الأساليب في طريقة فهم النص[٢].

إنني أدعو إلى إعادة النظر في المسألة الاجتهادية لأنني أعتبر أن طريقة فهم النص في القرآن وفي السُّنة لا تختلف عن طريقة فهم أي نصٍ آخر في الواقع الإنساني العام، ونحن نجد أن مجالات فهم النص قد

---

(١) المنطلق م. س (٦٥).
(٢) ن. م (٦٨).

تطورت واختلفت في العالم، ولذلك فإنني أتصور أنه من الممكن جداً الأخذ بهذه الوسائل لندرسها فربما نجد فيها شيئاً جديداً يطل بنا على فهم جديد[١].

وتأمل كيف يرد ما ذكره الشاطبي (القرن الثامن) حول مقاصد الشريعة إلى النصوص التي تتحدث عن العدل مبيناً أن هذا النص تتحرك وتتكيَّف في داخله الارتكازات العقلائية عن العدل، يقول:

فيمكن لنا أن نأخذ من إطلاق كلمة العدل الشامل في القرآن الكريم أن تعتبر العدل قاعدة، وإذا كان الشارع لم يحدد ميزاناً مطلقاً للتفاصيل لتخضع له كل مفردات العدل بصفة شرعية كما هو المعنى المصطلح عليه للكلمة الشرعية الإسلامية، فإننا نستطيع أن نقول إن الشارع عندما أطلق كلمة العدل ولم يحدد لها خطوطاً تفصيلية فإنَّ معنى ذلك أنه أراد منها المعنى العقلائي العام، المعنى الإنساني العام الذي يلتقي عليه كل الناس[٢].

وتأمل أيضاً كيف يحلل معنى الميسر، وأنه هو اللعب بآلات القمار مع الرهن، وبالتالي ما لا رهن فيه تجري فيه الأصول المؤمِّنة بلا معارض ومستعيناً في ذلك بالتحليل التاريخي للميسر في الجاهلية[٣].

والاستمناء لغة هو طلب المني، فإذا لم يكن للمرأة مني فلا استمناء محرم عندها لفِقده، لكن كيف نعرف أن المرأة لها مني أو لا؟ يقول السيد فضل الله: استعنت بالخبراء (الأطباء) فذكروا أن لا مني للمرأة[٤]

---

(١) ن. م (٧٠).

(٢) ن. م (٨١).

(٣) راجع المرشد م. س ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥٣ - ٢٥٥.

(٤) مقابلة مع السيد نشرت في السفير بتاريخ ٢٧/ ٧/ ١٩٩٥.

وحبَّذا لو استعان أيضاً (ما دامت المسألة قضية خبراء) بالدكتور علي زيعور[(١)] ليطَّلع على الآثار المدمِّرة للعادة السرية على المرأة؟؟!!

ولتفعيل أدوات الاستدلال المعتمدة على اللغة وأساليب البيان، يدعو السيد فضل الله إلى هجران طرق الجرجاني في البيان لصالح النظريات الحديثة في الألسنية، والبنيوية اللغوية، والبنيوية التاريخية، وهو الجديد الذي يحاول السيد فضل الله إدخاله في عملية إنتاج الأحكام عن طريق النصوص، وهذا ما لم يكن ابن حزم ليتركه لو قُدِّر وجود الألسنية والبنيوية في عصره.

البنيوية التي عمقها «ليفي ستروس» وتطورت كثيراً زمن «دريدا»، وصار لها وقع كبير في كل العلوم والأبحاث[(٢)]، لا يأنف السيد فضل الله من إقحامها في عملية الاستنباط، ما دامت لم تخرج عن حدود النص.

انظر مثلاً إلى رأيه في العام الذي يترامى الخاص بعده لمائتي سنة مثلاً، كيف يعتمد البنيوية التاريخية للقول: إن هذه الطريقة في بيان العموم والخصوص ليست طريقة عرفية وعقلائية لبيان الأحكام، ليجزم فيما بعد بالقول: إن الخاص إذا كان هذا حاله فلا يمكن عدُّه قرينة على العام لينتج إضافة إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة أن أغلب ما عندنا من عموم وخصوص في لسان الأئمة عليهم السلام لم يكن وارداً على طريق ضرب القاعدة[(٣)].

---

(١) دكتور علم النفس في الجامعة اللبنانية.

(٢) راجع البنيوية وما بعدها - عالم المعرفة، عدد ٢٠٦، المجلس الوطني - الكويت.

(٣) راجع المرشد (٢٤٧) وحول استخدام السيد للبنيوية اللغوية والتاريخية في فهم النص، =

🕮 التقليد عند ابن حزم والسيد فضل الله:

كنا قد عرفنا أن ابن حزم لم يختلف مع المذاهب الأربعة، في موضوع الاجتهاد عدا الرأي، بل ما أفاده في منهجه هو كيفية الاستفادة من النصوص وإثارتها لاستدرار الأحكام منها، ثم كيفية توظيفها لإيجاد حلول ناجحة لإشكاليات اجتماعية، وفي هذا ما يتناسب مع مهمة الاجتهاد الإيجابي، وهي إثارة دلالات النصوص، وتوظيف المستكن فيها في المعاصرة من دون الانقطاع عن تاريخيتها.

وعرفنا أيضاً أن ابن حزم يمنع التقليد ويحرمه مطلقاً للعالم والجاهل، وفي الفروع فضلاً عن الأصول، وفي هذا ما يتفق مع نزعته المتسمة بالحرية الفكرية والرغبة الجامحة بمداومة الغوص في بحار القرآن والسُّنة.

وأكثر الشيعة يمنعون التقليد في الأصول ويجيزونه في الفروع حاشا الأخبارية الأولى كما مر.

لكن مع التأمل نرى أن التقليد الذي يمنعه ابن حزم معناه الالتزام بمذهب من المذاهب الأربعة، أما عند الشيعة فمعناه الالتزام بفتوى مجتهد معين ضمن المذهب الواحد، وهذا التقليد على بعض المدارك الترجمة الأمينة لرجوع الجاهل إلى العالم ﴿فَسْئَلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[1]، فعلى العامي أن يسأل أهل الذكر، وأن يلمَّ بتفاصيل ما

= ودعوته إلى الأخذ بالطرق الحديثة في التعبير، وفهم النصوص، راجع المرشد (٢٥١)، وراجع أيضاً تصريحه بالاعتماد على العنصر التاريخي إلى جانب الاعتماد على اللغة في فهم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] لبيان طهارة مطلق إنسان. المرشد (٢٦٩)، والمنطلق عدد - ١١٣ - صفحة (٢٥) وما بعدها.

(١) سورة النحل، الآية: ٤٣.

شرعه الله مما اقتضى أن يعرف حكمه، شريطة ألّا يتعارض سؤاله لأهل الذكر مع مصالحه الدنيوية، وإلا أخذ من العالم ما هو شرع الله لا مذهب فلان أو رأي فلان، فإذا افترضنا شرطية العدالة في المجتهد وافترضنا أيضاً أنه يفتي بما شرعه الله صلحت البلاد وسهل أمر العباد[١].

وإذا كان هذا حال التقليد في المذهب الظاهري، فإنا لا نرى فرقاً بين ابن حزم والسيد فضل الله إلا في التسمية، فابن حزم يسمي ذلك رجوعاً للجاهل إلى العالم والعلامة فضل الله يسميه تقليداً.

لماذا!!

لأن السيد فضل الله قد عمل - موافقاً للأخبارية المتأخرة أيضاً - على تجويف معنى التقليد في الفقه الشيعي الكلاسيكي عبر تجويز التبعيض في المسائل، وعدم شرطية الأعلمية، والحياة، مع إضافة التأمل في منع المرأة من أن تكون موضوعاً للتقليد[٢]، فلم يبق إلّا الرجوع إلى العالم كيفما كان، وهذا ما لم يتعده ابن حزم في الإحكام، والمحلى فراجع.

وأنت ترى أخي القارئ أن التشابهات بين منهج السيد والمذهب الظاهري كبيرة[٣]، هل هو توارد أفكار؟ أو استعارة؟ هل سترضخ العقول القانونية الجبارة التي تمشي الهوينى في أزقة قم والنجف لهذه المنهجية القديمة الحديثة المعتمدة على وأد النص الثاني وإنعاش النص

---

(١) الإحكام ٦/ ٥٩. النبذة الكافية (٧٠).

(٢) راجع المسائل الفقهية، الجزء الأول، باب التقليد.

(٣) قيد لإخراج حجية الإجماع، ومساواة السنة للقرآن في مقام الاستدلال، كما عليه المذهب الظاهري.

الأول؟ إننا إذاً على أعتاب فقه جديد يُصادم ما نعرفه اليوم، أم أنه سيلاقي هذا المنهج حتفه كما فُعل بالأخبارية في القرن الثاني عشر، حيث ابتلعتها زحمة التفريعات الفقهية، وضاع فيها النص القرآني في غياهب القيل والقال أكوام مخلفات أكل عليها الدهر وشرب؟ أم أن مستقبل التشريع سيشهد صرخات لسد باب الاجتهاد هروباً من التفريعات المجترة والآراء المختلفة والمتضاربة كما حصل في الوسط السُّني؟

يصعب التكهن بكل ذلك، وبينما تسير الحياة بخطىً متسارعة في حقول العلم والقانون والتاريخ والاجتماع. . . نترك لمستقبل التشريع في الإسلام الذي يعيش الآن في غيبوبة عن كثير من أقضية الحياة الآنفة الذكر ويتنامى وئيداً أن يفصح عما يختزن.

وهكذا ندرك أخيراً أن بين بغداد في القرن الثالث للهجرة (داوود بن علي بن خلف الأصبهاني الظاهري)، وقرطبة في القرن الخامس للهجرة (علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري)، والمدينة المنورة في القرن الحادي عشر للهجرة (الميرزا محمد أمين الأسترآبادي - الأخبارية -)، وبئر العبد في القرن الخامس عشر للهجرة (السيد محمد حسين فضل الله) همٌّ واحد، هاجس واحد، العودة إلى الينابيع هملاً لتجلياتها الكاذبة في السائد من الذهنيات الفقهية، وإنقاذاً للفقه نفسه الذي من سماته الأساسية التي تبقيه حياً إمكان العودة إلى العمومات والإطلاقات، والتنازل عن تفصيلاتها فوراً متى فقدت هذه التفصيلات مفاعيلها القانونية في المعاصرة.

لأن وظيفة المجتهد وغاية الاجتهاد هي تكييف العمومات القرآنية مع المتطلبات البشرية والإنسانية على جميع الأصعدة دون البحث عن

الحكم الشرعي فقط، لأن العبارة وإن امتلكت ثباتاً فيلولوجياً (النص) أو كشفت عن الحكم الشرعي، لا ينتسب إليها هذا الحكم، إلا تعلقاً ضعيفاً بالنسبة إلى انتسابه إلى المُفاد السيَّال الذي يأخذ شكل القالب الاجتماعي الذي يسكب فيه.

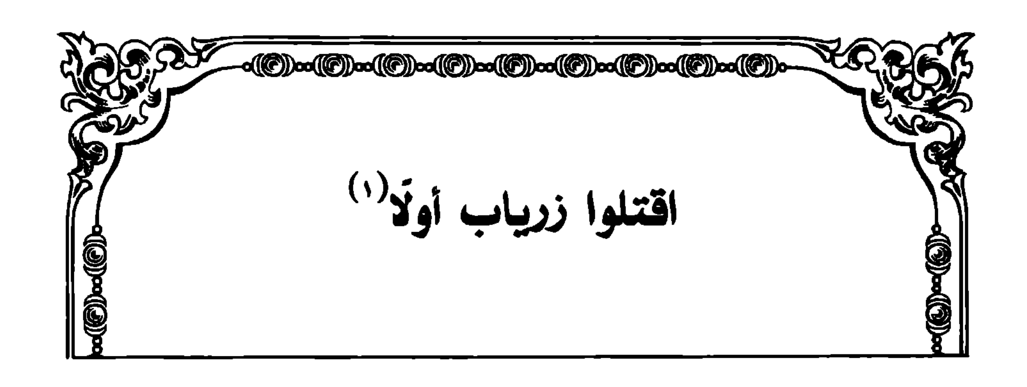
ونخلص إلى أن السيد فضل الله وابن حزم الظاهري يتفقان على خصي النصوص لئلا تتلاقح خارجها فتضمحل بين طيات الفلسفة والكلام.

لكن، أين يقع الفقه الشيعي الكلاسيكي من كلِّ ما مرَّ؟ من المؤكد ابتعاد الآلية التي يدعو إليها السيد فضل الله، أعني آلية الفقه الظاهري، عن الآلية المعروفة عند الشيعة منذ الغيبة الكبرى إلى عصرنا الحالي كما ذكر هو ذلك.

هل هو فقه شيعي؟ أم فقه ظاهري في الوسط الشيعي؟ ثم ما هو مقياس شيعية فقهٍ ما؟

كل ذلك نتركه للمتخصصين الذين يرصدون حركة التشريع في الإسلام. ويقع على عاتقهم مهمة توظيف التراث، وتجاوز المذهبية.





اقتلوا زرياب أولاً[1]

قرأنا للأخ طلال مقالته في الملحق الثقافي الذي نشرته السفير يوم الجمعة تاريخ (١٥ كانون الثاني ١٩٩٩) وكعادته يتحفنا بروائع الكلم وجميل الحديث، ونحن مع ما قاله كلمة كلمة، وحرفاً حرفاً، وما تفضل به، هو حال أمة أضحى فيها الدين تقوى فردية، ولصالحها تغيب ثقافة الجهاد والتغيير والإصلاح، لتسود الدغمائية والهرطقة وسلطان العادة.

ومن نافل القول، أن الأخ طلال لم يقصد في متسع الإطلاق والعموم في كلامه جموع المقاومة الإسلامية في جنوب لبنان وإن لم يستثنهم، إلا أن المرء ليعجب كيف تسنّى للأخ طلال رؤية هذه الثلة القليلة من المتهجدين مهدورة الطاقة من بين تلك الجموع الغفيرة وخلافهم جمهور المغنين تترى أمام عينيه فلا يخصّهم بتعليق!!!

وفي سبيل ذلك نذكر ما ربما فاته أن يذكره، أو ربما تعرّض له وفاتنا أن نقرأه، وإذا كان الكلام عن رهط قليل قياساً، فليكن مثله عمن لم يذكر.

أما زرياب المذكور في العنوان فأرمز به إلى ظاهرة اللهو والطرب

(١) جريدة النهار البيروتية. تعقيباً على «هوامش» طلال سليمان «تخاريف رمضانية».

التي تجتاج المجتمعات العربية، لكنه - كما الموصلي - شخصية حقيقية، فهو من أشهر المطربين في العصر العباسي الأول الذي كانت فيه الحضارة الإسلامية آنذاك تهضم - بعد افتراسها - الحضارة اليونانية والفارسية والهندية، فكان زرياب أنس بعد غنى، وراحة في عافية، وارتواء في شبع، كان المسلمون حينها أسياد العالم في القانون، الفلسفة، العلوم.

لكن الظاهر أن زرياب في زماننا قد أضاع هويته وانساب مع الزمن، وبعدما كان عنوان رخاء وتطور غدا آية انحطاط، وإذا كان ثمة عنوان للانحطاط في مجتمع ما فهو المساهمة بشكل أو بآخر في تردّيه في هاوية التفاهة، الابتذال واللاشيء، حينها يتفشى بين الناس سراب التخمة الثقافية، وعلى من تتاح له سبل الوعي بأشكاله، ويحمل هموم الأمة مستشرفاً نهضتها أن ينتزع - أو يحاول - الأثر المخدّر لهذه المهزلة التي تتلهى بها الروح العربية والتي تنزلق يوماً بعد يوم في أقبية الثقافات المزيّفة وتتفاخر بقرديتها، علّه بذلك يفلح في إثارة أكوام اللحم هذه أشباه الرجال التي تدأب مع زرياب المزيّف في الترقّي نزولاً إلى العالم الرابع.

كيف نسي الناس فلسطين، والعراق، والبوسنة والهرسك، ولبنان، وليبيا، وانساقوا وراء زرياب الذي يلاحقنا في الشارع والتلفزيون والراديو، ونرشفه مع القهوة والشاي؟ لماذا يسرق منّا زرياب السمع، البصر وتلافيف الدماغ، ولمصلحة من؟

التفاهة لا تعرف العشوائية، إنها صورة نظام يصنع لك من قيئه بحراً تعبره فتصبح بطلاً، صعلوكاً، دودةً، لا يهم، فالتقدم عندهم أبواق ماعز، حوانيت قهوة، عهر قطة ليلية.

أتكون لنا نهضة بالمبتذل من مناهج الإعلام؟ وهل شعب ساد وتقدم بجيش من المغنين؟

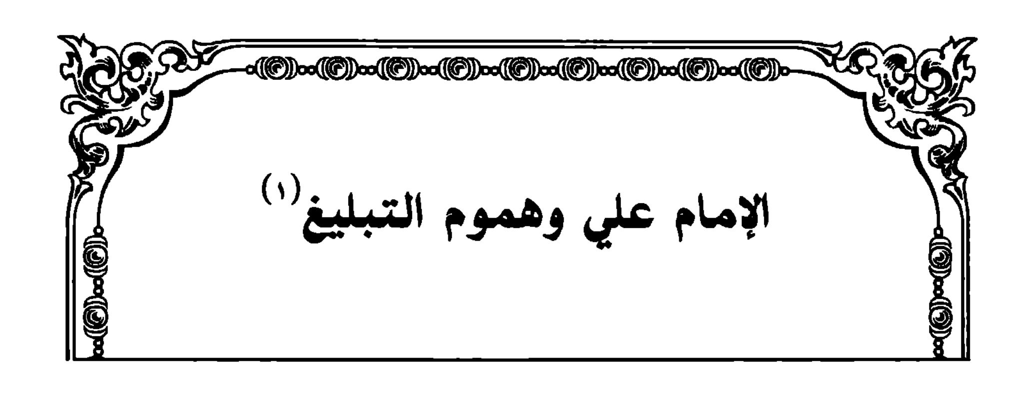
حفلات السهر، مجالس الطرب، تلكم بعض الأحاجي لشعب عفا رسمه فاسد النظم، ومحى اسمه جهل لا يرتوي ظمأ الأنا، يشرب مغرب الشمس تأصيلاً للقادم عبر البحار ثقافة، وتبعية، ونهج حياة.

المفترض أن يسهم الإعلام في عالمنا العربي بتحقيق جملة من الأهداف الوطنية وأهمها: رفع المستوى الثقافي، تعويم ما نحتاجه من التراث، تحقيق التكامل، سد الثغرات في العملية التعليمية، إرواء التنمية، احتواء الغزو الثقافي، تحصين الهوية العربية، بثّ الروح العلمية والتربوية الهادفة.

فهل يوجد ضمن برامجنا الإعلامية شيء من هذا إلى جانب زرياب وجوقته وبضعة آلاف من أفلام العبث سفه السياسات الإعلامية الجائرة؟

وما ضرّ في زحمة كل ذلك أن تنشغل الأرضية والفضائية ولبعض الوقت بل لساعات قليلة من السنة بجموع المتهجدين علّه يستيقظ فيهم ما أخرجهم من الجاهلية، وألّف بين قلوبهم، عندها «يجتهدون ويجاهدون فيظهرون في دائرة الفعل». . .





الإمام علي وهموم التبليغ[1]

درج شراح النهج على تفسير قول أمير المؤمنين علي عليه السلام لكميل ابن زياد: «يا كميل الناس ثلاثة: فعالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح، لم يستضيؤوا بنور العلم ولم يلجؤوا إلى ركن وثيق».

تفسيراً يقتصر على بيان مفرداته، وإذا أسهبوا أطالوا الحديث على فضل العلم وطلب العلم وذموا الجهل وأسرفوا، ثم يشيرون إلى العلم الربوبي وتفصيل بعض مسائله، بيد أن أحداً لم يحاول تلمس الأبعاد الاجتماعية لهذا النص كمعطى ديني يكتشف من خلاله بعد تطعيمه بجملة نصوص ومواقف تقنيات العمل السياسي والاجتماعي التي تمثلها الأئمة في تعاطيهم وممارساتهم.

كما لم نجد من سعى لاستشراف الرؤى العملية والتبليغية التي يمكن تصيدها منه مع أن هذا الحديث يحكي أخطر وأهم ما يجب أن يعرفه المبلغ، وفي الأساس لم يرد هذا التقسيم إلا ليظهره ويبينه وهو طبيعة العمل اللاواعي للجماهير ودوره، والذي لأهميته يمكن عزو التغيرات الكبرى التي تصيب المجتمع إلى الطوارىء التي تعتري عواطفها الاجتماعية والدينية الكامنة فيه، وحدها الانطباعات التي يمكن توليدها

(١) نص الكلمة التي ألقيت في المؤتمر الرابع للتبليغ الذي انعقد في مدينة صور.

في الروح الجماهيرية قادرة على تبديلها وتغييرها ومن ثم تغير المجتمع، ولو في نطاق محدود.

ولن يكون لنا ذلك إلا بفهم الدوافع التي تحرك البشر وتدفعهم لبرمجة سلوكهم التي تشكل مفاصل التأثر والتأثير، لتلعب بعد ذلك العدوى النفسية والعقلية فعلها في تضخيم ثم تعميق الترددات التي تعيد إنتاج نفسها في هذه الروح. لقد عبّر أمير المؤمنين عن أعمق مكونات هذه الروح حين وصفهم بالهمج الرعاع الذين ينعقون مع كل ناعق (الداعي إلى حق أو باطل)، ولم يكن صلوات الله عليه في مقام ذمهم بقدر ما كان الغرض بيان حقيقة موضوعية اجتماعية هامة يهدف عليه السلام من خلالها التوجيه إلى المحرضات التي تتحكم بالتقلبات المتتابعة للنفسية الجماهيرية.

من هو الناعق الذي أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام والذي يمتلك - لاطلاعه على القوانين الناظمة لحركة الجماهير - القدرة على التحكم بالانفعالات السريعة لها؟

في هذا الصدد نقول: إذا كان التقسيم الذي ذكره علي عليه السلام يستوعب - كما هو كذلك - أنواع الناس من الحيثية التي على أساسها تمّ، فيمكن القول: إن الناعق هو من القسم الأول أو الثاني أي العالم الرباني والمتعلم على سبيل نجاة، لكن العالم فيها وصف بالرباني كما وصف المتعلم بأنه على سبيل نجاة، ولم يذكر الناعق الذي يدعو إلى باطل، وربما ذلك تنزيلاً أو تنزيهاً، أعني أن الإمام نزّه نفسه عن ذكره أو أنه نزله منزلة العدم وقدَّره غير موجود، لأن اهتمامه منصب على الداعي إلى الحق عظم أمره أم لا، وفي الرواية توجيه للمبلغ مهما كان قدره لتنشيط آليات التبليغ الذي يمرّ عبر التأثير بوعي الناس.

وأستعين في سبيل بيان الوضعيات الممهدة للتأثير بالناس بالدراسة التي قدمها **غوستاف لوبون** في كتابه سيكولوجيا الجماهير[(١)] والتي أظهر فيها سرعة تأثير الجماهير وسذاجتها وتصديقها لأي شيء واعتباره حقيقة واقعة، إنها لمكان سذاجتها لا تعرف الشك وعدم اليقين بل لا تعرف سوى العواطف المتطرفة، وفهم هذا المجموع بدقة وفعالية يشكّل أهم عمليات العمل الداعوي والتبليغي الذي لجأت وتلجأ إليه الحركات الإسلامية والدينية، يرفدها في ذلك السرعة في الانعكاس الشرطي والاستجابة الشرطية للعاطفة الدينية[(٢)]، ومتى لم يطلع المبلغ على هذه الآليات فإن عمله محكوم بالعشوائية، ومن ثم بالفشل.

وأعتقد أني بذلك قد وضعت إصبعي على أجوبة أسئلة قلقة في العمل التبليغي.

ولو سبرنا أكثر أغوار كلام علي عليه السلام لرأينا أن بين أكثر أقسام الناس التي ذكرها ترابطاً عضوياً، يخضع فيه القسم اللاحق للسابق من حيث التأثر ويعمل السابق في اللاحق تأثيراً، أي أن العالم الرباني يؤثر في المتعلم، وهذان في الهمج الرعاع، والعكس صحيح، أي أن الهمج الرعاع يتأثر بالمتعلم وهذان بالعالم الرباني.

ومن هنا رأينا هذا الاهتمام والحرص من قبل الحركات الدينية

---

(١) سيكولوجية الجماهير، غوستاف لوبون، ترجمة: هشام صالح، دار الساقي. بيروت - ط١ - ١٩٩١.

(٢) الانعكاس الشرطي، والاستجابة الشرطية: اصطلاحات وضعها عالم النفس الروسي المشهور بافلوف بعد تجربته المعروفة على الكلاب حين لاحظ العلاقة بين قرع الجرس وسيلان لعاب الكلب، فاعتبر أن الأولى انعكاس شرطي والثانية استجابة شرطية، وقد استعارت الماركسية هذا المفهوم وطبقته في أبحاثها الديالكتيكية على الفكر، فاعتقدت أن المادة انعكاس شرطي والفكر استجابة شرطية تماماً كلعاب الكلب.

والأحزاب العلمانية على استقطاب النخبة، ومن هنا رأينا فرادة حزب الله في استقطاب هذه النخبة (أنتلجنسيا) التي تفتقدها بشكل ملحوظ أغلب الأحزاب والحركات الإسلامية في العالم الإسلامي، ومن هنا وجدنا أكثر أفراده من خريجي كلية الحقوق وكلية الآداب وكلية العلوم السياسية والاقتصادية أطباء ومحامون ومهندسون... وإذا قدرنا على التأثير في هذه الشريحة الاجتماعية، تبعه ذلك في كافة عناصر المجتمع ممن هم دونها لمكان هذا الترابط العضوي كما مر.

إلا أننا من جهة أخرى نفتقد - كما الحركات الإسلامية الأخرى - المنظرين الذين يتابعون تطور الأنشطة الفكرية في الغرب الذي يعصف علينا بأعاصيره من كل حدب وصوب فضلاً عن المستجدات الفكرية في الشرق، لذا ولأجل غياب هؤلاء المنظرين أو قلة عددهم، ما زالت ممارسة السيادة على الأمة تخضع للعواطف، وآية ذلك نمو الشفاهية بطابعها العاطفي، تنتعش وتترعرع وسط الجماعات ذات المستوى الثقافي المتدني أو البيئة التي يكفيها عابر من فكر.

لذا رأينا وتيرة الأشرطة المسجلة (المرئي، والمسموع، والاعلانات) التي تعتمد الأسلوب الخطابي في الاقناع ترتفع مع الشفاهية، بينما تؤثر في أوساط الجامعيين الكتابية بطابعها العلمي لمكان احتكاكهم بالأساليب والمناهج العلمية الحديثة، وفي هذا الوسط فقط يمكن ضمان ديمومة وبقاء أي طرح علمي عن الإسلام، وهو لذلك ميدان خصب مغاير لميدان العامة، وهنا أرى أن التبليغ كي يؤتي ثماره يجب أن يلقي بثقله في الوسط الجامعي لمكان أهميته القصوى من حيث إنه مفصل مهم من مفاصل التاثير كما مر. إلا أن ذلك يحتاج معه المبلغ إلى عدة قد لا يملكها أكثرنا وهو أمر نابع من اختلاف منهجية التفكير

في الحوزة عنها في الجامعة، على كلٍ هذه جدلية ربما تعرضنا لها في وقت لاحق لكن أقول فيها الآن قولاً مجملاً ربما ذكرته مراراً في لقاءاتي مع بعض الإخوان، وهي أنه ما لم يتزاوج المعمم والكتاب وبالعقد الدائم لا يمكن اقتحام هذا الوسط الوعر، وإلا كنا كساع إلى الهيجا بدون سلاح.

ومن هنا رأينا أن الأئمة عندما حالت الظروف السياسية دون تسلمهم السلطة والخلافة لجؤوا إلى خلق وقيادة النخبة الفكرية والعلمية لإدراكهم أهميتها، ودورها، فكانت مدرسة الصادق عليه السلام منارة مشرقة في التاريخ العلمي في الإسلام.

وإذا تمعنا ملياً في قول الإمام الحسين عليه السلام وهو يحدد أهداف ثورته إني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً إنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر. . .

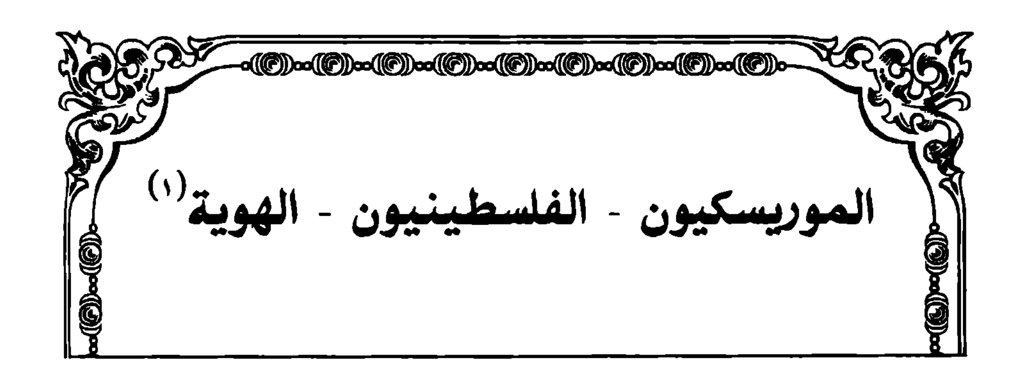
رأينا أن إرادته عليه السلام للإصلاح قد ترجمت عملياً تشكيل قوى سياسية - على الأقل سعى لذلك - لإسقاط النظام، لأن إسقاط النظام مفصل مهم في عملية التغيير الاجتماعي، وقديماً قيل الناس على دين ملوكهم، فهو لم يمارس تبليغاً عادياً يحتك من خلاله مع الهمج الرعاع كما وصفهم أبوه، لأنه لن يفلح مع فساد السلطة في التأثير عليها كما وقع فعلاً، وسيلاحظ ذلك من يعيد قراءة الثورة الحسينية، أو يسعى لاستحداث مقاربة تجاهها.

بالإضافة إلى كل ذلك، يمكن اكتشاف جانب آخر في كلام علي عليه السلام لا يقل خطورة عما سبق، وهو نظرة الإسلام إلى دور الكثرة

في الحياة السياسية ففي الحديث صراحة لا تقبل الشك، أن الاجتماع البشري المعتمد على تشكلات الكثرة لا تملك إزاء العمل السياسي أي دور، ومن خلال ذلك يمكن أن نطل على أشكال الحكم والأنظمة السياسية المعاصرة لنحاكمها على ضوء كلام علي عليه السلام أخص بالذكر النظام الديمقراطي الذي لا تكف القوى الغربية عن التمدح به، ولعلنا نوفق في إضاءة عدة نقاط تبين جوانب الخلل في الديمقراطية، وفي ممارساتها الميدانية على الساحة الدولية والعربية.

نكتفي بهذا المقدار من الاستطراد الذي توخينا منه توسيع الآفاق في شتى المناحي التي استبطنها حديث علي عليه السلام والذي ربما يظهر منه لو توسعنا هشاشة الديمقراطية كنظام سياسي فضلاً عن الأنظمة السياسية الأخرى، عندها يمكننا عن طريق السبر والاستقصاء بمعناه المنطقي التوصل إلى كشف أهمية نظام الخلافة المتمثل في ولاية الفقيه، وأنه قد يكون الشكل الأمثل للحياة السياسية في الإسلام.





الموريسكيون - الفلسطينيون - الهوية[1]

الموريسكيون اسم أطلقه العرب على من بقي في إسبانيا بعد سقوط غرناطة، إلى أن أجلوا عنها نهائياً إلى إفريقيا في القرن السابع عشر، وكان عدد الموريسكيين عندما طردوا نحو نصف مليون.

لقد واجه الموريسكيون وضعية مقلوبة بعد سقوط الأندلس، إذ بينما كانوا يتعاملون مع الأقلية المغلوبة بنظام عقود الذمة أصبحوا هم أنفسهم أقلية، وهي وضعية جديدة لم يعرفها العالم العربي والإسلامي. مما فرض إشكالية قانونية وفقهية لم يجد الموريسكيون لها نماذج في ما تركه أسلافهم، وهي ثغرة عمل الفقيه الونشريسي على سدّها والذي لم يفتأ يعبر عن الموريسكيين (بالمسلمين الذميين) و(المساكين الذميين)[2]، لإدراكه أنهم في معرض إبادة ثقافية وطمس لهويتهم السياسية، ولم يكن قرار الطرد بعد ذلك والذي صدر بدافع من الحقد الحضاري إلا دليلاً على فشل كل محاولات الإدماج الديني والاجتماعي، لأن الموريسكي في الأندلس بعد قرون من الزمن بقي على شاكلة أجداده الزي نفسه،

---

(١) جريدة السفير البيروتية.

(٢) الونشريسي: المعيار المعرب في فتاوى أهل الأندلس والمغرب، الرباط، نشر وزارة الأوقاف، ١٩٨١، ٢/ ١٣٧.

والدين، واللغة، والدار المنغلقة، والحمامات العمومية. . . لقد حافظ على كل شيء[١].

والتمسك بالهوية عند الموريسكيين لم يزعزعه الانبهار بالتحولات الكبرى التي عاصروها والتي عرفتها أوروبا وهي تؤسس عصرها الحديث من اكتشافات جغرافية، وغزو للعالم الجديد، وظهور الطباعة، وانتشارها، وحركة الإصلاح البروتستنتي (لوثر) وبدايات الفكر العلمي والفلسفي الحديث.

ولقد عمد الموريسكيون فوق ذلك إلى استحداث وسائل دفاعية، فابتكروا حفاظاً على ثقافتهم ووطنيتهم المهدّدة بالضياع (اللغة الأعجمية) وهي لغة إسبانية مكتوبة بحروف عربية، إضافة إلى الكم الكبير من المؤلفات التي تحكي تمسكهم وانتماءهم إلى تراثهم، قوامها الملاحم والبطولات لتقوية العزائم على الصبر والصمود[٢].

ظل الموريسكيون متمسكين بهويتهم على الرغم مما تعرضوا له فيما بعد من عنف ضمن فصول حرب الاسترداد التي لم يهزم فيها العرب بقدر ما انتصروا بحسب المقاييس الحسينية.

أما وقد أقدم الرئيس عرفات وجماعته على إلغاء جوهر الصراع من الميثاق الوطني الفلسطيني، والذي يؤول إلى تقزيم الهوية الفلسطينية لصالح التوسع الغربي والصهيوني بكل أشكاله، فثمة مفارقة يجب الفحص عنها في الكيان الثقافي والفكري لكل من الموريسكي

---

(١) F.Braudel: La Mediterranee et le monde Mediterraneen a l'epoque de Philipe II, Paris, ed. Armand. Cotin. 2eme ed., 1966, T II, p. 129.

(٢) علي أو مليل، في شرعية الاختلاف، ص ٦٥، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٣.

والفلسطيني، لكن لن يفسر لنا هذه المفارقة إلا هذا التأكيد، وهذا الحرص الإسرائيلي على إلغاء بعض مواد الميثاق، والتي تنص على اعتبار الصهيونية حركة استعمارية، وعلى حق الشعب الفلسطيني في استشعار الانتماء، منها المادة السابعة التي تنص: الانتماء الفلسطيني، والارتباط المادي والروحي والتاريخي بفلسطين حقائق ثابتة، وتنشئة الفرد الفلسطيني تنشئة عربية ثورية، واتخاذ كافة وسائل التوعية والتثقيف لتعريف الفلسطيني بوطنه تعريفاً روحياً ومادياً عميقاً، وتأهيله للنضال والكفاح المسلح، والتضحية بماله وحياته لاسترداد وطنه حتى التحرير، واجب قومي.

وغيرها من المواد التي في مجملها انعكاس سياسي وثقافي إيديولوجي للنصوص الإسلامية والقرآنية.

لماذا تهتم إسرائيل ويهتم الغرب بشخص كلينتون بإلغاء بعض بنود الميثاق؟ وهم الذين اعتقدوا في العرب أنهم صنّاع كلام في كلام، وحضارة تنشد لغة، على الأقل هذا ما أرادوا أن نعتقده.

هل بدأت حرب النصوص؟

أتراهم أدركوا أهمية نظرية (هنتغتون) حول صراع الحضارات، ومحركيّة الثقافة للشعوب والأمم الإسلامية؟

لعلّ هذا ما يفسر الانزعاج الغربي من الجمهورية الإسلامية التي تقف حجر عثرة في سبيل استلاب الهوية العربية والإسلامية الذي دفعنا إليه الغرب عبر التلذذ بلطم الذات وتحقيرها، وتعميق الفردية، ليسهل عليه نهب ثرواتنا، وتخريب ثقافتنا، وتمزيق وحدتنا، وها هي أمريكا وبريطانيا تتشاركان على ضربنا وقتلنا في العراق والتي نجحت الأمم

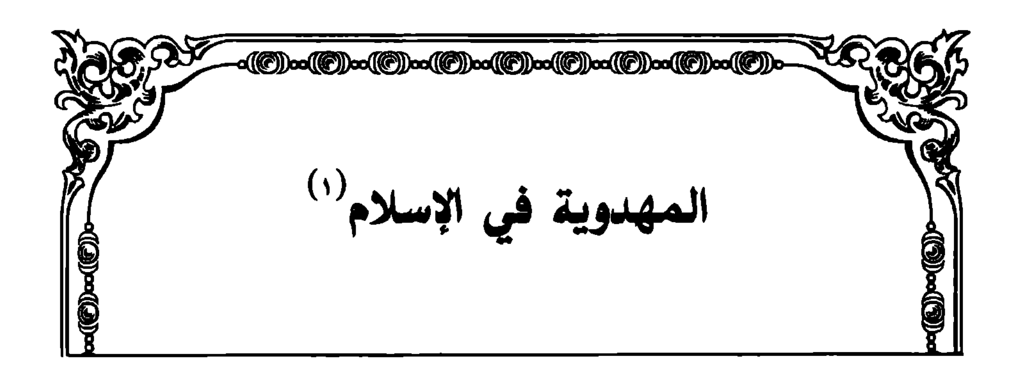
المتحدة (المهزلة) ببراعة فائقة أن تصدر قراراً بتجويع شعبه وضرب مقدراته فلم يحرك ذلك كلاب الأرض لكي يفعلوا شيئاً سوى أن ينهشوا في لحومنا.

نحن أمام مؤسسة تخريبية تعمل على ضرب الشعوب العربية الإسلامية في أوروبا وآسيا وأفريقيا خدمة للصهيونية، لا نملك معها إلا الكثير من التشرذم واللامبالاة، يظهران جلياً من المقابلة بين الموريسكي والفلسطيني التي تُبين أن الذات العربية والمكوّن الثقافي العربي، وبالأخص بعد إقرار إلغاء الميثاق الوطني في خط بياني منحدر وتراجعي، مأساوي، ويظهر أيضاً أننا على كل الصعد لم ندخل عصر النهضة بعدُ، الذي تجاوزه الغرب إلى عصر جديد.

وحتى لا نساهم (كالحلم العربي) في انهزامية النفسية العربية والإسلامية، تطلّ علينا المقاومة الإسلامية في لبنان كنموذج فريد أخذ على عاتقه تعريف الأمة بطاقاتها وقدراتها، وأن في إمكانها أن تفعل الكثير في سبيل نهضتها، هذا النموذج يحدونا إلى القول بأن أغلب المواجهات مع العدو تمثل حزمة من الاندفاعات الصبيانية واللامسؤولة في خط الصراع، وعليه فلا ينقصنا حكاماً وشعوباً إلا الثقة بالله وبأنفسنا. ﴿إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾[1].



(١) سورة محمد، الآية: ٧.



المهدوية في الإسلام[1]

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

اللهم إنا نرغب إليك في دولة كريمة تعز بها الإسلام وأهله وتذل بها النفاق وأهله، وتجعلنا فيها من الدعاة إلى طاعتك والقادة إلى سبيلك وترزقنا بها كرامة الدنيا والآخرة.

وصلِّ اللهم على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

---

(١) هذا البحث الهام والخطير قدِّم في الأصل للمناقشة في ندوة فكرية انعقدت في معهد الدراسات الإسلامية إبان الاحتلال الإسرائيلي لمنطقة (صور) عام ١٩٨٤ حضرها جمع من المفكرين والمثقفين الإسلاميين واليساريين، وكان الهدف تثوير النقاش بصورة حيادية ومتفلتة ترنو إلى النزاهة في البحث، وما كنا ندرك آنذاك ما سيترتب عليه من لغط وتجني، حتى عمد أصحاب الأهواء الرخيصة إلى استغلال الموضوع وطرحه على أنه رأيي وقناعتي، والأمر ليس كذلك أبداً، بل هو مجرد إثارات فكرية، ننشره الآن خدمة للحراك الفكري والحياة العقلية في الإسلام، ولأن المستور يأخذ حجمه الطبيعي بعد كشفه وإظهاره، ويصير في منأى عن عبث العابثين.
هذا البحث - كما ترى - اختراق للتابو، ليُحكِم كل رأي بنيان منظومته الفكرية، وهو ما سيعود بالخير على الجميع إن شاء الله تعالى.
وتجدر الإشارة إلى ما بين هذا البحث وبين كتاب تطور الفكر السياسي الشيعي لمؤلفه أحمد الكاتب من نقاط التقاء وافتراق وذلك في البيان التالي:
أولاً: الافتراق في الاهداف المعلنة، فالهدف من هذا البحث - كما سبق - الإثارة الفكرية، وكاتبه يؤمن بالحجة المنتظر إيماناً لا يزعزعه شك، وهذا معروف وواضح.
ثانياً: كان نظام البحث ومنهجه عند أحمد الكاتب تاريخي، يتلمس الأخبار والروايات هل كان الامام العسكري عقيماً أو لم يكن عقيماً؟ هل ولد الحجة المنتظر أو لم يولد؟=

ليس منَّا أحد إلا ويتمنى، وقد عمَّ الأرض الفساد والشر أن يحلّ الانصاف والعدل، تلك الكلمة التي يرددها المستضعف في كوخه، والمستبد في قصره، والحانوتي في دكانه، لكن كل منهم يريدها حسب رغباته ونشأته الفكرية، فالمستضعف المغلوب على أمره، سواء أكان مؤمناً بالله تعالى أو ملحداً به، يرى الخير بخروجه من أسر القيود التي تكبله، والحالة التي يعيشها.

والمستبد يرى الخير من حيث يؤمِّن له بقاء استبداده ومصلحته الشخصية، وهكذا كل منا يراه من منظاره الشخصي الضيق، ولكن أن تتمنى أمراً شيء، وكونه سيقع شيء آخر، فالواحد منا شخصياً يتمنى أن يكون هناك مهدي مخلص أكثر ممن يعتنقون هذه العقيدة، لكن المسألة أنه هل هناك مهدي مخلص أم لا؟ هذا ما سنبحثه في هذه الدراسة بشكل واقعي وإيجابي.

= ثم يناقش الاخبار في ذلك، ومعلوم أن الاخبار والروايات يقابلها مثلها، وهو أمر مبدئي أكثر منه بحث علمي، بينما البحث الذي بين يديك بحث عقلي مقارن، وقياسي.
ثالثاً: استهلك أحمد الكاتب بحثه في بيان ما يترتب على المهدوية الخمس - صلاة الجمعة - ولاية الفقيه... بينما خلا بحثنا من كل ذلك مع تحديد البحث في نواة الفكر، وما يلزم عن البحث لزوماً منطقياً متروك للقارىء.

هذا، وعلى الرغم من الأسلوب الصدامي المتعمد في الصياغة، فقد حظي هذا البحث بالاهتمام البالغ من قِبل المفكرين المشاركين في الندوة، كانت ثمرته مجموعة فائقة الأهمية من الردود الفكرية المكتوبة والتي تصب في خدمة العقيدة المهدوية، وقد كان المزمع نشر البحث والردود والتعليقات جميعها في كتاب مستقل بالتنسيق مع المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في لبنان لولا العدوان الإسرائيلي على لبنان تموز ٢٠٠٦ التي أتت على مكتبتي الخاصة فأزالتها من الوجود، فضاعت الردود والتعليقات مع الكثير من الأبحاث المهمة، وقد عثرت على هذه النسخة التي بين يديك في حوزة أحد الأخوة ممن سبق وشارك في الندوة المذكورة، فله مني خالص الشكر، وجميل التقدير.

🕮 ما هي عقيدة المهدي؟

عقيدة المهدي ببساطة هي الاعتقاد برجل من آل بيت محمد ﷺ اسمه المهدي عليه السلام يخرج في آخر الزمان، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

لكن ما الدليل على ذلك؟ وهل تكفي عدة أحاديث مستفيضة كما يقولون للإيمان بوجود المخلِّص؟

إن البرهان العقلي يجب أن يكون الرائد للإنسان المسلم الباحث، وقد ذمّ الله سبحانه وتعالى المقلد في عقيدته بقوله: ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[1].

لربما استدلوا، بأن عقيدة المهدي ليست من مختصات الدين الإسلامي عامة والمذهب الشيعي خاصة، وأن فكرة المخلص قد غزت الأديان كلها تقريباً. فاليهود يذهبون إلى القول بأن (إليا) هو المصلح المنقذ، والنصارى يذهبون إلى القول بأنه (عيسى ابن مريم)، والكيسانية من الفرق ذهبت إلى أنه (محمد ابن الحنفية)، والإسماعيلية قالت إنه (إسماعيل بن جعفر)، والسُّنة أيضاً يقولون بهذه العقيدة غير أن الخلاف في أنه ولد أو سيولد؟

وليت شعري، أي نوع من الاستدلال هذا، وهو لا يقرّه عقل ولا يدعمه منطق، وإلا فأي تلازم منطقي بين أن تعتقد اليهود والنصارى بالمخلص، وبين إثبات رجل اسمه المهدي، أو كيف يشنع المسلمون على أهل الكتاب عقيدتهم وتحريفهم كتاب الله وقتلهم الأنبياء بغير الحق، وإشاعة الفساد، ثم يتمدحون بقولهم بالمخلص.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٠.

كيف جازت شهادتهم؟ ألأن عقيدة المخلص عند أهل الكتاب لم يتطرق إليها التحريف؟

🕮 الظروف التاريخية التي رافقت القول بعقيدة المهدي؟

نظرة خاطفة على التاريخ الإسلامي يبيّن لنا أن الشيعة قد كابدوا ضروب الاضطهاد على يد الأمويين والعباسيين الذين أمعنوا في الشيعة قتلاً وتشريداً وتعذيباً مما حداهم إلى القول بالتقية. فلا يستبعد كما يقول (فان فلوتن) أن تكون هذه العقيدة قد ظهرت نتيجة الظروف السياسية والاجتماعية التي كانت تخضع لها البيئة الإسلامية، وخاصة المذاهب والفرق الدينية التي تخالف آراء الخلفاء والحكام والأمراء الذين كانوا لا يهتمون بمصالح الجماعات والشعوب التي كانوا يحكمونها مفضلين عليهم الجري خلف مصالحهم الشخصية وشهواتهم الجسدية مما أدى إلى انتشار الفوضى والبلبلة والاضطرابات، حيث تناقضت في العالم الإسلامي حياة المسلمين العامة أشد التناقض، وسادت النعرات العصبية والدينية، والترف والشهوات الجامحة، والفساد، والظلم والتعسف، وتسارع الناس إلى المال والجاه والمجون(١).

لكن لماذا هذه العقيدة؟ جلّ الأمر أنها كانت للدعاية السياسية وللسلوى والعزاء، وأنك لتجد ذلك واضحاً حين يدعي أمثال المذهب الماركسي بظهور المجتمع الشيوعي التي تزول فيه الملكيات الخاصة، ويسود الوئام والعدل بين أفراده.

وإن تعجب، فعجب أن تجد المسيحيين، وخاصة مسيحيي

---

(١) السيادة العربية، فان فلوتن.

الأحباش الذين ينتظرون عودة ملكهم (ثيودور) كمهدي منتظر يظهر في آخر الزمان، وأن تجد حتى عند المغول الاعتقاد بهذه الفكرة، إذ يرون أن زعيمهم (جنكيز خان) قد وعد قبل موته بعودته إلى الدنيا لتخليص أتباعه من العسف الصيني.

والمجوس أيضاً ينتظرون (أشيد ربابي) أحد أعقاب زرادشت، وفي المعتقدات الفرعونية القديمة، وفي مصنفات الصينيين، وفي عقائد الهنود المتصلة بتناسخ (براهما) منطلقات مماثلة.

فإن قال قائل: إذا كان القول بالمهدوية نتيجة لاضطهاد الشيعة، فكيف تفسرون لنا الاعتقاد بهذه العقيدة عند السُّنة؟

قلنا: صحيح أن فرقة الشيعة اضطهدت أكثر من باقي الفرق، لذلك تجدهم أشد تمسكاً بعقيدة المهدي، لكن ذلك لا يعني أن باقي الفرق كان يظلها أمن، فقد عانت كل الفرق الاضطهاد والظلم، وإن تفاوت بالأقل والأكثر.

ومما يؤكد ذلك، أن الدكتور مصطفى غالب ذكر في كتابه الإمامة وقائم القيامة: أنه إذا تطلعنا على المقدمة التي عقدها يوسف بن يحيى الدمشقي لكتابه **عقد الدرر في أخبار المنتظر** لمسنا مدى نقمة علماء السُّنة وفقهائهم على الأوضاع السياسية والاجتماعية والدينية في عصره، الأمر الذي دعاهم إلى تبني فكرة المهدي المنتظر الذي يأملون بأنه الوحيد الذي باستطاعته أن ينقذهم مما هم عليه، ثم أردف فذكر الهوة التي كانت تتردى فيها الأمة الإسلامية والتي كانت تعكس آثارها على كل الفرق الإسلامية[1].

والخلاصة: أن الاعتقاد بالمخلص نتيجة لوضع سياسي واجتماعي،

---

(١) الإمامة وقائم القيامة، الدكتور مصطفى غالب.

وأن الفرق والذهنية المضطهدة ترى هذا الاعتقاد وأنه حسن، لذا تراه قد يصل إلى حد إجماع البشرية عليه من هنود، وصينيين، ومسلمين، ومسيحيين، ويهود.

ونحا بعضهم منحًى آخر للاستدلال على عقيدة المهدي، فقال: إن وجود إمام غائب يظهر في آخر الزمان أمر ممكن، وعليه فالاعتقاد بوجود المهدي ضروري وخاصة أن الروايات تضافرت عن النبي والأئمة عليهم السلام في هذا الشأن.

لكن الإمكان كما روعي في الأبحاث المنطقية والفلسفية، ليس بحجة، فإنه بمعنى تساوي الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية، وترجيح جانب الوجود على جانب العدم بلا مرجح محال، فإن اصطدام الأرض بالقمر أمر ممكن، ولو عقلاً، لكن الأمر في المسألة أن مثل هذا هل سيحدث أو لا؟ فليس كل ممكن واجب وقوعه.

ثم تضافر الروايات حول هذه العقيدة مما يوهم الترجيح، ليس بحجة أيضاً، وذلك من وجوه: نظرة خاطفة على عقيدة الرجعة تكشف لنا بوضوح أن الشياع في الروايات لا يفيد اليقين وإن أحدث الاطمئنان.

📖 - ما هي عقيدة الرجعة؟

الرجعة عبارة عن حشر قوم عند قيام القائم ممن تقدم موتهم من أوليائه وشيعته، ليفوزوا بثواب نصرته ومعونته ويبتهجوا بظهور دولته، وقوم من أعدائه لينتقم منهم، وينالوا بعض ما يستحقونه من العذاب والقتل على أيدي شيعته، وليبتلوا بالذل والخذي بما يشاهدونه من علو كلمته. والرجعة لا تكون إلا لمن محض الإيمان ومحض الكفر، والباقون مسكوت عنهم، كما وردت به النصوص الكثيرة، هذه هي

عقيدة الرجعة عند الشيعة. لنر ما يقول فيها السيد شبر في الجزء الثاني من كتابه حق اليقين: قال: إعلم أن ثبوت الرجعة مما اجتمعت عليه الشيعة الحقة[١]، والفرقة المحقة وهي من ضروريات مذهبهم. ثم أطال في ذكر الثقات الذين نقلوا أحاديث الرجعة، وقال إنها قريب من مائتي حديث صريح رواها نيف وأربعون من الثقات.

ثم قال: وإذا لم يكن مثل هذا متواتراً، ففي أي شيء يمكن دعوى التواتر مع ما روته كافة الشيعة خلفاً عن سلف، وظني أن من يشك في أمثالها فهو شاكٌ في أئمة الدين.

ثم أعقب الكلام للاستدلال على الرجعة بالقرآن بقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّن يُكَذِّبُ بِـَٔايَٰتِنَا﴾[٢]، وقوله: ﴿وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾[٣]. وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾[٤]، وقوله: ﴿قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا﴾[٥].. إلى غيرها من الآيات والأحاديث الكثيرة التي أتخم بها كتابه[٦]. وفي «إلزام الناصب» ما يماثلها.

فعقيدة الرجعة التي شغلت علماء الكلام الشيعة كالشيخ المفيد والسيد المرتضى، أصبحت عند علماء الشيعة المعاصرين تعني رجوع دولة الشيعة إليهم كما عند السيد هاشم معروف رحمه الله رغم تضافر الروايات والأحاديث الدالة عليها، والتي يبلغ شياعها وتواترها أكثر من الآيات والأحاديث الدالة على وجود المهدي.

(١) وإن شذَّ منهم من شذَّ.
(٢) سورة النمل، الآية: ٨٣.
(٣) سورة الكهف، الآية: ٤٧.
(٤) سورة القصص، الآية: ٨٥.
(٥) سورة غافر، الآية: ١١.
(٦) حق اليقين في معرفة أصول الدين، للسيد جواد شبرّ. باب الرجعة.

قال ﷺ وقد أفرغ عقيدة الرجعة من محتوياتها الأساسية التي كانت عليها: لقد شذّ مئات من المنتسبين للتشيع عن أصوله ومبادئه وفرطوا في تعظيم آرائهم ونظرياتهم في أصول التشيع، فغالى بعضهم في تعظيم الأئمة من أهل البيت، وأرجف آخرون عليهم، فدسوا في مبادئهم وتعاليمهم أموراً ليست من أصول التشيع ولا من فروعه، للتوصل إلى أغراضهم وأهدافهم.

ثم قال: لقد استعمل أعداء أهل البيت عليهم السلام كل ما في وسعهم لإضعاف التشيع وتشويه وجهه الصحيح فوضعوا حوله مجموعة من الأكاذيب والافتراءات.

ثم قال: إن حديث الرجعة الذي يراه السُّنة وغيرهم وَصْمَةً على الإمامية ومستورداً من اليهودية. إذا كانوا يعنون به ما يعتقده الإمامية في الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري فالنصوص الشيعية تؤكد بقاؤه حياً.

إلى أن قال: أما رجعة الأموات قبل المحشر، فليست من عقائدهم، ولا من ضروريات مذهبهم مع العلم بوجود بعض الروايات عن الأئمة فيها، لكن الكثير منهم يدعون بأنها من الموضوعات بين أحاديث أهل البيت.

وختم كلامه بقوله: ومجمل القول إن الرجعة ليست من معتقدات الإمامية ولا من ضروريات مذهبهم. والنصوص التي تعرضت لها لو صحت عن الأئمة عليهم السلام لا بد من تأويلها برجوع سلطان الأئمة ومبادئهم بظهور محمد بن الحسن الثاني عشر[١].

(١) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة. باب الرجعة.

وأنت أيها القارىء العزيز بأدنى تأمل منك تجد التناقض واضحاً بين أقوال العلماء حول هذه العقيدة.

وبعد هذا كله لا تستبعد أن يظهر بعد زمن باحث يقول إن عقيدة المهدي وهم عاشت فيه البشرية كحلم جميل تتقاذفها الأفكار وتتناقلها الألسن، سيما وقد حلَّ بعقيدة الرجعة ما حل على اشتهار رواياتها وتأويل آياتها.

أوكلما وضح خطأ رأي أو عقيدة أوكلنا ذلك إلى عامة الشيعة وجهلتهم أو إلى الموضوعات، أو نلوذ بالتأويل اتقاءً لسهام النقد والتجريح؟

لفتة أخرى إلى موضوع آخر وهو خطبة البيان المنسوبة للإمام علي عليه السلام والتي كان يتمدح بها الشيعة ويعتبرونها من جلائل خطبه، أصبحت عند الشيخ محمد جواد مغنية من الموضوعات اليهودية[1].

وقصة السرداب التي ما زال الشيعة حتى الآن يتبركون به، أصبحت عند السيد هاشم معروف من باب ما لا أصل له، ومن عداد الأساطير[2] رغم إكثار صاحب الاحتجاج الكلام فيه.

لنرجع إلى سرد باقي الأدلة التي وضعوها على وجود المخلص.

ذكر الشيخ المفيد في النكت الاعتقادية والذي وضعه على شكل سؤال وجواب قال: ما الدليل على وجوده؟ جواب: الدليل على ذلك، أن كل زمان لا بد فيه من إمام وإلا لخلا الزمان عن إمام مع أنه لطف، واللطف واجب على الله تعالى في كل زمان[3] سلمنا لكن ما الدليل على

(١) فضائل أمير المؤمنين. خطبة البيان.
(٢) سيرة الأئمة ج ٢. بحث المهدي.
(٣) النكت الاعتقادية.

أن وجود المهدي من مصاديق هذا اللطف.. إذ أن وجود أكثر من إمام مخلص واحد أنفع للبشرية وأجدى، وخاصة إذا كان واحداً منهم في زماننا هذا مع ما فيه من ويلات وحروب.

هذا بغض النظر عن مسألة هل يجب على الله تعالى شيء أم لا.

أضف إلى ذلك أن قوله: في كل زمان يوحي بامتناع وجود زمان بلا إمام وهو ظاهر البطلان خاصة في زماننا أو في زمن الاتراك مثلاً، فإن قلت إن إمام هذا الزمان موجود لكنه غائب وسيظهر في آخر الزمان فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

قلنا: إن عدم الانتفاع به كلا وجوده سيان في عدم وجود الحجة.

فإن قلت: قد ورد عن الأئمة الأطهار عليهم السلام أن الأرض لا تخلو من حجة لله على خلقه، كما في أصول الكافي.

قلنا هذا الحديث لا يدل من قريب أو بعيد على وجود المهدي، ثمَّ لتكن هذه الحجة هي الحجة العقلية كما بيَّن ذلك الإمام عليه السلام بقوله: إن لله على الناس حجتان حجة عقلية وحجة نقلية. فالحجة العقلية هي الحجة التي لا يخلو منها زمان. أضف إلى ذلك أن الفترة التي بين النبي عيسى عليه السلام ونبينا محمد صلى الله عليه وآله قد خلت من حجة، وكذا الفترات التي بين الأنبياء عليهم السلام.

ثم أردف قائلاً:

سؤال: ما وجه استتاره؟

جواب: وجه استتاره كثرة العدو وقلة الناصر، ويجوز أن يكون لمصلحة استأثر تعالى بعلمها[1].

---

(١) النكت الاعتقادية.

هذا دأب علمائنا الأخيار، إحالة كل شيء إلى الحكمة التي استأثر الله بها، علاوة على ذلك فإن الشيخ المفيد يجعل من المهدي ذلك الإنسان الضعيف الخائف، وبعدما كانت المهدوية عامل قوة للشيعة أصبحت عامل ضعف، كما يبدو ذلك من تصريح الشيعة أنفسهم بأن غيبته إنما كانت خوفاً عليه من الطلب[١].

ثم قال:

سؤال: قد تقدم أن الإمام وجوده لطف واللطف واجب، فإذا كان مستتراً كان الله تعالى مخلاً بالواجب تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

جواب: اللطف الواجب على الله تعالى في الإمام هو نصبه وتكليفه بالإمامة، والله تعالى قد فعل ذلك، فلم يكن مخلاً بالواجب، وإنما الإخلال بالواجب من قبل الرعية فإنهم يجب عليهم أن يتابعوه ويمتثلوا أوامره ونواهيه ويمكنوه من أنفسهم فحيث لم يفعلوا ذلك كانوا مخلين بالواجب فهلاكهم من قبل أنفسهم[٢] والاعتراض عليه أنه جعل متابعته والامتثال لأمره سابق على ظهوره، وهذا لا يكون إلا إذا كانوا على حالة فيما لو قام المهدي لجعلهم عليها، فيكون ظهوره بعد ذلك من باب الفضول.

ثم أنهى بحثه بقوله:

سؤال: ما الطريق إلى معرفته حين ظهوره بعد استتاره؟

جواب: الطريق إلى ذلك ظهور المعجز على يديه[٣].

ما رأي الشيعة المعاصرين حول هذا الموضوع؟ يقول عبد الحميد

---

(١) الغيبة للشيخ الطوسي.
(٢) النكت الاعتقادية.
(٣) المصدر نفسه.

المهاجر في «حضارة الخلاص»، إن حياة الأنبياء المعصومين من أهل البيت عليهم السلام تجري وفق الظواهر الطبيعية ليس لها علاقة بأجواء المعجزة لا من قريب ولا من بعيد وذلك لسبب بسيط جداً... وهو لو كان أهل البيت يعيشون تحت ظل المعجزات لسقط كونهم قدوة وأسوة حسنة للناس كافة.

إنَّ الأنبياء لكي تصبح حياتهم قدوة وأسوة حسنة للناس جميعاً لا بد أن تجري بشكل اعتيادي جداً شأنهم في ذلك شأن حياة الآخرين.

إن مجرد الاعتقاد بأن حياة الأنبياء والأئمة المعصومين كانت حياة خارقة للطبيعة وغير مألوفة لدى البشر، أقول: مجرد هذا الاعتقاد بهذا الفهم المقلوب يكفي لنسف مفهوم الأسوة الحسنة نسفاً جذرياً لا يبقي ولا يذر... إذ كيف يمكن أن أطبق قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[1] حين تكون حياته مبرمجة بالخوارق وموقوتة بالمعجزات.

إذاً، فمجرد إثبات المعجزات إثباتاً مطلقاً في حياة الأنبياء والأئمة يسقط كونهم قدوة مضيئة وأسوة حسنة.

ثم قال ونفس الشيء يقال بالنسبة لعهد الإمام المهدي عليه السلام فليس عهد القائم هو عهد المعجزات كما يعتقد البعض بحيث يتمّ كل شيء فيه بمعجزة وأن الحلول لمشاكل العالم تنبع من المعجزات أبداً... لن يحدث من هذا القبيل شيء على الاطلاق[2].

من الواضح وجود الاختلافات بين الرأيين، ونحن إذ نأخذ أمثال

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٢١.
(٢) حضارة الخلاص.

عبد الحميد المهاجر أو السيد هاشم معروف باعتبارهما من الشيعة المعاصرين، أو الشيخ المفيد كممثل لاعتقاد الشيعة القدامى، إنما نأخذ ذلك كعينة وإلا فليس موضوع هذا الكتاب استقراء أقوال الرجال.

لو تصفحنا آراء الشهيد السعيد محمد باقر الصدر ﷺ حول هذا الموضوع لرأينا أنه أعطى العقيدة المهدوية بعداً اجتماعياً شمولياً حتى وصلت عند الشهيد مرتضى مطهري إلى أنها فلسفة من فلسفات التاريخ، وأشبع كتابه (نهضة المهدي) عبارات حديثة ولغة عصرية.

يتبين من هذا كله أن نظرية العقيدة المهدوية كانت تأخذ أشكالاً وقوالب وأبعاداً مختلفة تعززها العقلية الشيعية حسب الاطارات الاجتماعية والسياسية التي كان يعيشها الشيعة في البلاد الإسلامية، وذلك مع المحافظة على جوهر العقيدة وهي ظهور المخلص، وقد رأينا أن الطريق إلى معرفة المهدي عند الشيخ المفيد هو ظهور المعجزة على يديه. بينما هذا لا يقرُّه علماء الشيعة المعاصرون بل ويشنعون على القائل به.

وبعدما أخفق علماؤنا في المضمار العقلي للاستدلال على وجود المخلص، أخذوا يتراكضون تلقاء كتاب الله عسى أن يجدوا ما يروي الغليل ويشفي العليل، إنه كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من عزيز حكيم.

ولو تدبّرت الكتب التي تتحدث عن الآيات التي تدعم هذه العقيدة، لوجدت الأدلة فيها قاصرة.

ذكر السيد مرجع المسلمين أبو القاسم الخوئي، أن التحريف بالقرآن يقع على عدة أقسام، وعدَّ منها التحريف في المعنى[1]، وإذا كان ذلك

---

(١) البيان في تفسير القرآن. بحث التحريف.

كذلك، نتأويل الآيات بما يناسب عقيدة المخلص من أقوى الأدلة على هذا النوع من التحريف، كما سترى.

لا بأس بالمرور مراً سريعاً على علم التفسير عند علماء الشيعة القدامى، لأنه مما يثير الاشمئزاز أن أصول الكافي للمحدث الشهيد الكليني مما يعتدُّ به في مذهبنا مع ما فيه من الأحاديث التي تدعو للاستغراب ما يستدعي النظر في أصل صحتها رغم تأويلها من قبل بعض المراجع المعاصرين.

فقد ذكر في كتاب فضل القرآن باب النوادر عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إن القرآن الذي جاء به جبرائيل عليه السلام، إلى محمد صلى الله عليه وآله وسلم سبعة عشر ألف آية[1] وذكر كمال الدين ميثم البحراني، أن عثمان أجمع الناس على قراءة زيد بن ثابت خاصة وأحرق المصاحف، وأبطل ما لا شك أنه من القرآن المنزل[2].

وذكر المفسر الشيعي المعروف محسن الكاشاني حيث قال: المستفاد من مجموع هذه الأخبار وغيرها من الروايات من طريق أهل البيت عليهم السلام أن القرآن الذي بين أظهرنا ليس بتمامه كما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم بل منه ما هو خلاف ما أنزل الله ومنه ما هو مغير صرف، وأنه قد حذف عنه أشياء كثيرة.

إلى أن قال: وأنه ليس أيضاً على الترتيب المرضي عند الله ورسوله[3].

---

(١) أصول الكافي في ج ٢، باب فضل القرآن، قسم النوادر.
(٢) شرح نهج البلاغة.
(٣) تفسير الصافي، المقدمة السادسة.

وقال الطبرسي: إن المهدي إذا ظهر يكون عنده سلاح رسول الله وسيفه ذو الفقار وتكون عنده صحيفة فيها أسماء شيعته إلى يوم القيامة، ويكون عنده الجامعة وهي صحيفة طولها سبعون ذراعاً فيها جميع ما يحتاج إليه ولد آدم، ويكون عنده الجفر الأكبر والأصغر، وهو إهاب كبش فيه جميع العلوم حتى أرش الخدش، وحتى الجلدة ونصف الجلدة وثلث الجلدة ويكون عنده مصحف فاطمة عليها السلام (١).

وذكر المولى عبد اللطيف الكازاراني عن الحجة القائم: إنه سئل عن تأويل (كهيعص) فقال: إن هذه الحروف من أنباء الغيب أطلع الله عليها عبده زكريا ثم فصلها على محمد ﷺ، وذلك أن زكريا سأل ربه أن يعلمه الأسماء الخمسة، فأهبط الله عليه جبرائيل عليه السلام فعلمه إياها، فكان زكريا إذا ذكر محمداً وعلياً وفاطمة والحسن سرى عنه همه، وانجلى كربه، وإذا ذكر الحسين خنقته العبرة، ووقعت عليه البهرة، فقال ذات يوم إلهي ما بالي إذا ذكرت أربعاً منهم تسليت بأسمائهم عن همومي؟ وإذا ذكرت الحسين تدمع عيني وتثور زفرتي، فأنبأه تعالى عن قصته فقال كهيعص. فالكاف اسم كربلاء، والهاء هلاك العترة، والياء يزيد لعنه الله وهو ظالم الحسين، والعين عطشه، والصاد صبره. فلما سمع بذلك زكريا لم يفارق مسجده ثلاثة أيام، ومنع فيها الناس من الدخول عليه(٢).

إلى غيرها من الروايات المستفيضة التي ما إن اشتغلنا بذكرها، كان خروجاً عن غرض الكتاب.

---

(١) الاحتجاج. باب المهدي.
(٢) مرآة الانوار ومشكاة الأسرار، ص ٢٣٣.

فإذا قلت مثلاً اهدنا الصراط المستقيم كان معناها ولاية علي عليه السلام أو قلت: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾[1]. معناها أو المقصود بها أبو بكر وعمر وعثمان إلى غيرها من الآيات المملوء بها كتب التفسير عندنا.

لا أقول، إن الكليني وغيره ليسوا ثقاة بل أقول إنهم نقلوا أحاديث أملتها عليهم عاطفتهم لا عقولهم، وعلى الباحث في علم الرجال مراعاة هذه الحالة.

وكثير من الأخبار التي يرويها لنا ثقاة تبيَّن خطؤها، فيما بعد، ومرجع ذلك إلى جهل هؤلاء النقلة بأحوال وموضوعات الحديث، أو الحادثة.

ذكر ابن خلدون في معرض بيان النقد التاريخي للمؤرخين أن أسباب أغلاطهم نفسية واجتماعية، وعدَّ منها التشيع للآراء والمذاهب، وقبول ما يوافق المذهب ورفض غيره[2].

وبعد هذا كله ليس بعزيز أن يؤوِّل أصحابنا بعض الآيات الكريمة بما يناسب عقيدة المهدي بعد ما أخفقوا في المضمار العقلي، وهذا التأويل أضعف من أن يذكر في كتاب والذي يجعل من أشراط الساعة أشراط ظهور القائم. وقد عمد أحد المعاصرين إلى جمع هذه الآيات في كتاب أسماه المهدي في القرآن.

ومن الآيات التي استشهد بها قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾[3].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٨.

(٢) مقدمة ابن خلدون. باب أخطاء المؤرخين.

(٣) سورة التوبة، الآية: ٣٣.

قال عنها الإمام الصادق عليه السلام ما يجيء تأويلها حتى يخرج القائم المهدي عليه السلام فإذا خرج القائم لم يبق مشرك، إلا كره خروجه، ولا يبقى كافر إلا قتل حتى لو كان الكافر في بطن صخرة، قالت يا مؤمن في بطني كافر فاكسرني واقتله[١]، ثم استرسل المؤلف إلى أن قال قوله عليه السلام : يا مؤمن في بطني كافر فاكسرني واقتله، ليس هذا غريباً، إذ بعد الإيمان بقدرة الله تعالى إنطاق الجمادات، وأن الإمام المهدي عليه السلام إمام من عند الله فأي مانع في أن يمنحه الله هذه المعجزات؟[٢]

ثم أردف في ذكر الآيات وتأويلها بالأحاديث الواردة عن الأئمة بما لا فائدة من ذكرها، وكلها سهل عليك ردها، إن أعملت العقل وأجلت الفكر.

وأقوى ما يمكن أن يجعلوه من الآيات إشارة إلى المهدي قوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾[٣].

وقوله: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾[٤].

فما هو مدلول كلمة (الأرض) في القرآن؟

ذكر الفقيه الدامغاني في كتابه الوجوه والنظائر أن كلمة الأرض تأتي على عشرة أوجه:

- **الأول**: بمعنى الجنة كقوله: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ

(١) ينابيع المودة، ص ٥٠٨.
(٢) المهدي في القرآن.
(٣) سورة القصص، الآية: ٥.
(٤) سورة الأنبياء، الآية: ١٠٥.

ٱلذِّكۡرِ أَنَّ ٱلۡأَرۡضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾[(١)] بدليل قوله: وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشاء.

- الثاني: تعني بيت المقدس: كقوله: ﴿وَأَوۡرَثۡنَا ٱلۡقَوۡمَ ٱلَّذِينَ كَانُواْ يُسۡتَضۡعَفُونَ مَشَٰرِقَ ٱلۡأَرۡضِ وَمَغَٰرِبَهَا﴾[(٢)]، بدليل مجيء أورثنا بصيغة الماضي - وقوله غلبت الروم في أدنى الأرض، وقوله: ونجيناه ولوطاً إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين.

- الثالث: تعني المدينة خاصة كقوله: ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ أَرۡضِي وَٰسِعَةٞ﴾[(٣)]، وقوله: ﴿أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٗ﴾[(٤)]، وقوله: وإن كادوا ليستفزُّونك من الأرض ليخرجوك منها، وقوله: ﴿وَمَن يُهَاجِرۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُرَٰغَمٗا كَثِيرٗا﴾[(٥)].

- الرابع: يعني مكة كقوله: ﴿قَالُواْ فِيمَ كُنتُمۡۖ قَالُواْ كُنَّا مُسۡتَضۡعَفِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾[(٦)].

- الخامس: تعني مصر كقوله: ﴿ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ﴾[(٧)]، وقوله: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسۡتُضۡعِفُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَنَجۡعَلَهُمۡ أَئِمَّةٗ وَنَجۡعَلَهُمُ ٱلۡوَٰرِثِينَ﴾[(٨)] وقوله: ﴿وَنُمَكِّنَ لَهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[(٩)]، وقوله: ﴿وَيَسۡتَخۡلِفَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرَ كَيۡفَ تَعۡمَلُونَ﴾[(١٠)]، وقوله: ﴿أَن يُظۡهِرَ فِي ٱلۡأَرۡضِ ٱلۡفَسَادَ﴾[(١١)].

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ١٠٥.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٣٧.
(٣) سورة العنكبوت، الآية: ٥٦.
(٤) سورة النساء، الآية: ٩٧.
(٥) سورة النساء، الآية: ١٠٠.
(٦) سورة النساء، الآية: ٩٧.
(٧) سورة يوسف، الآية: ٥٥.
(٨) سورة القصص، الآية: ٥.
(٩) سورة القصص، الآية: ٦.
(١٠) سورة الأعراف، الآية: ١٢٩.
(١١) سورة غافر، الآية: ٢٦.

- السادس: أرض الإسلام كقوله: ﴿أَوْ يُنفَوْا مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾[(١)].

- السابع: جمع الأرضين كقوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[(٢)]، وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ﴾[(٣)].

- الثامن: القبر كقوله: ﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَعَصَوُا۟ ٱلرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا﴾[(٤)].

- التاسع: أرض التيه كقوله: ﴿أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[(٥)].

- العاشر: أرض القيامة كقوله: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ﴾[(٦)]. وقوله: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾[(٧)] [(٨)].

وبعد كل هذا نتساءل أي أرض سيرثها المستضعفون؟ ما لي وللتأويل، والله يقول أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس[(٩)].

ويقول: الحمد لله الذي أورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشاء.

لما لا تكون هذه الأرض هي أرض الجنة؟

أضف إلى ذلك أن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً﴾[(١٠)] يومىء إلى أن المستضعفين عامة سيكونون أئمة وفيه ما فيه.

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.

(٣) سورة لقمان، الآية: ٢٧.

(٤) سورة النساء، الآية: ٤٢.

(٥) سورة المائدة، الآية: ٢٦.

(٦) سورة إبراهيم، الآية: ٤٨.

(٧) سورة الزمر، الآية: ٦٩.

(٨) الوجوه والنظائر للفقيه الدمغاني.

(٩) لا يخفى أن أرقى التفاسير هو تفسير القرآن بالقرآن.

(١٠) سورة القصص، الآية: ٥.

ومعنى الآية والله أعلم، أن المستضعفين لما ورثوا الجنة بما كانوا يعملون من الطاعات. كانت سيرتهم في الحياة الدنيا مما تخولهم أن يكونوا أئمة. ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾[١].

والجدير بالذكر، أن عقيدة المخلص لا يكفي أنها لا تتناسب مع الآيات القرآنية الكريمة فحسب، بل وتعارضها، ولو تدبرنا الآيات التي تتحدث عن إنسان ما قبل اليوم الآخر مثل قوله: ﴿تَأۡتِيَهُم بَغۡتَةٗ﴾[٢]. وقوله: ﴿يَقُولُ ٱلۡإِنسَٰنُ يَوۡمَئِذٍ أَيۡنَ ٱلۡمَفَرُّ﴾[٣]، وقوله: ﴿إِذَا زُلۡزِلَتِ ٱلۡأَرۡضُ زِلۡزَالَهَا ۝١ وَأَخۡرَجَتِ ٱلۡأَرۡضُ أَثۡقَالَهَا ۝٢ وَقَالَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَا لَهَا ۝٣﴾[٤] لأدانا النظر إلى النتيجة القائلة: إن إنسان اليوم الآخر إنسان كافر، لاهٍ، منغمس في شهواته ونزواته، ساه عن يوم القيامة، وإلا لما قال (ما لها) ولما فوجيء بها.

ناهيك عن الآيات الكثيرة التي تتحدث عن أشراط الساعة من حلول الكوارث والويلات الطبيعية، وكل ذلك عذاب، كقوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ ۝١ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتۡ ۝٢﴾[٥] وإلى آخر السورة، وخروج يأجوج ومأجوج، ونزول المجاعات على سكان الأرض.

وفي تفسير علي بن إبراهيم: يسأل سلمان الفارسي النبي ﷺ عن موعد الساعة فيجيبه ﷺ: فمنها إضاعة الصلوات، واتباع الشهوات، والحيل إلى الأهواء وتعظيم أصحاب المال... إن عندها يكون المنكر

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٩٠.
(٢) سورة الزخرف، الآية: ٦٦.
(٣) سورة القيامة، الآية: ١٠.
(٤) سورة الزلزلة، الآيات: ١ - ٣.
(٥) سورة التكوير، الآيتان: ١ - ٢.

معروفاً والمعروف منكراً، ويؤتمن الخائن، ويخوَّن الأمين... فعندها إمارة النساء... تشارك المرأة زوجها في التجارة، وعندها يكتفي الرجال بالرجال، والنساء بالنساء... ويظهر الربا، ويتعاملون بالعينة والرشا... ويكثر الطلاق... وتفشو الفاقة... ويستحسنون الكوبة والمعازف، وينكرون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتى يكون المؤمن في ذلك الزمن أذل من الأمة، ويتكلم في أمر العامة من لم يكن يتكلم، فلا يلبثون قليلاً حتى تخور الأرض خورة[(١)].

وفي الحديث أيضاً تقوم الساعة وليس على الأرض من يقول الله الله، وهو كناية عن خفاء ذكر الله، وانمحاء سلطان الإيمان عن وجه الأرض.

وبكلام آخر، إن قيام الساعة يكون على شرار الخلق، وليس لك أن تقول إنه من الممكن قيام الساعة وسكان الأرض مؤمنون، لأن هذا القول منك التزام بنزول العذاب على من لا يستحقه.

فإن قلت: إن دولة المهدي ستنتهي بعد مدة، فيعمّ الكفر الأرض بعد ذلك، قلنا: في هذا التأويل نقد للحديث القائل «يظهر في آخر الزمان رجل من أهل بيتي».

لأن آخر الزمان هنا هو الزمن الذي قبل يوم القيامة فلو فرض زمن بعد دولة المهدي لكان هذا الزمن هو آخره، لا الزمن الذي ظهر فيه المهدي.

أضف إلى ذلك، أن دولة المهدي حينئذٍ تكون مرحلية مؤقتة، شأنها شأن باقي الحكومات التي تؤمن السعادة والرخاء بادىء ذي بدء، ثم

---

(١) تفسير علي بن إبراهيم (ص ١٨٨).

تنقرض بلا رجعة. لأن الأمن والسلام يمكن أن يعم مرحلياً في أي زمنٍ كان، وعلى يد أي شخص كان، إذا استغل سنن المجتمع وقوانين الشريعة الإسلامية.

شيء آخر، كيف يحقق إمام ما لم يحققه نبي من الأنبياء؟

ومعلوم أن الدرجات في الآخرة على قدر الأعمال فلا تستطيع أن تقول، إن المهدي سار على خطى الرسول ﷺ لأن من خطط ليس كمن نفذ، فلزم ارتفاع رتبة المهدي على رتبه النبي ﷺ في الآخرة.

وأنك لا تجد لحسن الحظ إمام الأمة آية الله الخميني يأخذ بالحديث القائل: (خير الأعمال انتظار الفرج)، وإلا لبقي يدرِّس العرفان في الحوزات العلمية في قم واصفهان وشيراز، ولبقي سلطان الشيطان الأكبر مهيمناً على الخليج. إننا لا ننكر إيجابيات الاعتقاد بالمهدي في نفوس الشعب الإيراني المسلم الأبي، لكنها ليست مقياساً لصحة العقيدة أو خطئها، فلو اعتقد إنسان أن هذا الحجر يمده بالقوة أثناء الحرب لضحى دونه بالمهج.

على أننا نناقش المسألة من ناحية علمية فحسب، ولا أضمن من يقوم من مبتذلة السُّنة باستغلال هذا الكتاب لأغراضه الخسيسة، ولو شئت لجردت القلم لإظهار سقطاتهم في علم الكلام والتفسير والحديث. ويكفي قولهم بالتجسيم كما في رواية جرير ورواية أبي هريرة في أول كتاب (التجسيم) التوحيد من صحيح البخاري، ناهيك عن ذكر الاسرائيليات والموضوعات المملوءة بهما كتب التفسير والحديث عندهم كتفسير الطبري، لكن الاشتغال بمثل هذه الترهات اشتغال في غير طاعة الله، ومضيعة للعمر.

نسأل الله سبحانه وتعالى إلهام علمائنا من جميع الطوائف الإسلامية

للقيام بحملة تطهير لكتب الحديث من الاتجاهات المنحرفة، ولست أدري أي شيء أنبل عملاً من القيام بتطهير السُّنة النبوية من الموضوعات، وكتب الحديث من الاسرائيليات؟

ولا أضمن أيضاً أن يقوم متعصب شيعي بتناول السبّ واللعن ظلماً وافتراءً، وإنه لمن دواعي الأسف والحزن الثقيل أن تكون مثل هذه المناوشات بين طوائف المسلمين، ومما يزيد في اللوعة والأسى، أن الذين يقومون بمثل هذه السخافات علماء دين، يكرسون نفوسهم لهذه الأمور الشيطانية، ويتناسون ما حلَّ بنا من ويلات وكوارث وغلبةِ عدونا علينا، وتطاوله على أرضنا وثرواتنا، وقد أمرنا الله بالاعتصام بحبله، وأن لا نفرق بقوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾[1].

يسهرون الليالي في إثبات ولاية علي عليه السلام أو نفيها. ما لي وللولاية وقد تشتت جمعنا في أقطار الأرض، وأصبحنا لا نعرف من الإسلام إلا اسمه ومن الدين إلا رسمه، لا أريد أن أبقى دائماً أردّد قول (علي أولى بالخلافة أو العكس) إن كلامي هذا لن يعيد الزمن القهقرى، ويستلم الإمام علي عليه السلام دفة الحكم، أو أن يغير حتى حادثة صغيرة من حوادث التاريخ.

فيا من كرس نفسه لخدمة الإسلام والمسلمين، ولطلب العلم في قم الشريفة، أو النجف الأشرف أو الأزهر الكريم، قبل أن تبدأ بالدروس المقررة، إبدأ بدراسة الوعي السياسي بالواقع المرير للأمة الإسلامية، تعلم كيف تثور على الحكام الظالمين ممن باعوا نفوسهم لاميركا واسرائيل، ويقامرون بأموالك في لندن ونيويورك ممن يسرقون نفطك،

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

ويسعون وراء شهواتهم ونزواتهم الخسيسة في مملكة الفساد، ومن لفّ لفيفها من الإمارات الصغيرة في شبه الجزيرة.

قل لي بربك، أرأيتك لو أن هذه التكتلات من فرق ومذاهب منتفية بين المسلمين، هل كنت تجد في وسط سكان الخليج حزازية تجاه الثورة الإسلامية في إيران؟

وجملة القول: إن الاستدلال بالقرآن على عقيدة المخلص ساقط، وأنه لا يوجد آيات صريحة تدل عليها، اللهم إلا إذا كان في مصحف فاطمة عليها السلام أو الجفر الأسود والأبيض!!!

ويحكى، أنه لما أُحدث القول بنظرية داروين في الانتخاب الطبيعي، وشاعت على أنها إنجاز علمي باهر، أخذ علماء الإسلام يلتمسون الآيات التي تنص على هذه النظرية، فكان قوله تعالى: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾(١)، ثم بعد ما تبين لهم خطأ النظرية أصيبوا بخيبة أمل.

وما كدنا أن نُنهي بحثنا حول الاستدلال بالقرآن على عقيدة المخلص، رأينا أصحابها قد تربعوا على عرش السُّنة النبوية وأقوال الأئمة.

وأنت ومن يستحق أن يخاطب، تعلمان أن السُّنة النبوية مملوءة بالموضوعات، وكذا سنة الأئمة عليهم السلام وإلا لما قال عليه السلام: «ما جاءكم عنا فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط». وهذا صريح بأن الأئمة أنفسهم قد أدركوا وجود الموضوعات في أحاديثهم وأحاديث النبي صلى الله عليه وآله.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٤٩.

وعلى الرغم من وجود الموضوعات في السُّنة، فقد أجمع علماء الأمة على أن من الأحاديث ما هو صحيح، وإلا لما أمرنا الله سبحانه وتعالى بإطاعته، بقوله: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾(١)، وقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾(٢).

والسؤال الأساسي هنا، هل في السُّنة وأقوال الأئمة عليهم السلام زيادة عما في القرآن؟

لقد لمست أيها القارىء العزيز من الحديث الآنف الذكر حرص الإمام عليه السلام على أن يجعل المقياس لصحة الحديث أو خطئه كتاب الله تعالى.

قال بدر الدين الزركشي من الشافعية: اعلم أن القرآن والحديث أبداً متعاضدان على استيفاء الحق وإخراجه من مدارج الحكمة حتى أن كل واحد منهما يخصص عموم الآخر ويبين إجماله.

ثم نقل عن كتاب الإرشاد لابن برَّجان قال: ما قال النبي من شيء فهو من القرآن وفيه أصله، قرُب أو بعُد، فهمه من فهمه، وعَمِه عنه من عَمِه، قال الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾(٣) (٤).

ثم استرسل في ذكر الاحاديث وأصلها في القرآن الكريم، وذكر منها قوله صلى الله عليه وآله إن الله لا ينام، في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾(٥).

فإذا لم يكن في القرآن ذكر للمخلص فمن باب أولى أن لا يكون في السُّنة شيء من ذلك.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٣٢.
(٢) سورة الحشر، الآية: ٧.
(٣) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.
(٤) البرهان في علون القرآن، ج ٢، ص ١٢٩.
(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

أتظن أيها القارىء، أن عقيدة المهدي مع ما لها من الأهمية لم يصرح الله بها حتى يكون مخلاً بالواجب تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، حيث ترك الناس بين نافٍ لها ومقر بها.

أيكون ذكر أبي لهب أولى وأفضل وأهم عند الله سبحانه وتعالى من ذكر مخلص العالم من الظلم والشر، نعم العبرة ليس في ذكره أو عدم ذكره، إنما العبرة بالأولوية.

ولما انثلمت كل الحجج التي وضعوها للاستدلال على وجود المهدي، ذهب آخرهم وهو الشيخ محمد جواد مغنية في كتابه الشيعة والتشيع فقال: وبالتالي فليس كل ما هو حق يجب أن يثبت بطريق العقل، ولا كل ما لم يثبت بالعقل يكون باطلاً مثلاً، إن مسألة المهدي المنتظر لا يمكن إثباتها بالأدلة العقلية مباشرةً بلا واسطة. لا لأنها غير صحيحة وباطلة من الأساس، بل لأنها ليست من شؤون العقل واختصاصه، إن عجز العقل عن إدراك قضية من القضايا مباشرةً شيء، وكونها حقاً أو باطلاً شيء آخر...

وكان قبل ذلك قد مهّد مقدمة في أنه هل معنى إشادة الإسلام بالعقل أنه يدرك صحة كل أصل من أصول الإسلام، وكل حكم من أحكام الشريعة، بحيث إذا حققنا ومحّصنا أية قضية دينية في ضوء العقل لصدقها وآمن بها، إيمانه بأن الاثنين أكثر من واحد، وأجاب: بكلا. ولو أراد الإسلام هذا من تأييده للعقل لقضى على نفسه بنفسه ولكان وجوده كعدمه، ولوجب أن يؤخذ الدين من الحكماء والفلاسفة لا من الأنبياء وكتب الوحي، إن للعقل دائرة وللدين دائرة أخرى.

ثم ساق الكلام إلى أن قال: أما وجود الملائكة والجن والسير على

صراط أدق من الشعرة وأحدُّ من السيف، وشهادة الأيدي والأرجل على أصحابها، وتطاير الكتب، وسؤال منكر ونكير ونحو ذلك مما لا يبلغه الإحصاء، وثبت بضرورة الدين. أما هذه فلا تفسر بالعلم، وليس فيه للعقل حكم بالنفي أو الإثبات، ثم ساق الكلام في سرد دليل الإمكان الذي مر، وغايته من ذلك إيهام القارىء أن مسألة المهدي تندرج ضمن مسائل تطاير الكتب والجنة والنار والملائكة والجن، مع أن هذه المسائل مما صرح القرآن الكريم بها مما لا شك فيه، بخلاف مسألة المهدي، ثم قال، وقد احتقن الدم في عروقه: إن الذين يسخرون من فكرة المهدي، إنما يسخرون من الإسلام ونبي الإسلام من حيث يشعرون أو لا يشعرون.

وكأنه «رحمه الله» لم يسمع قول أمير المؤمنين علي عليه السلام، كما روي عنه، في بيان تعاضد الحكمة والشريعة

رأيتُ العقلَ عقلين فمطبوعٌ ومسموعُ
ولا ينفعُ مسموعٌ إذ لم يكُ مطبوعُ
كما لا تنفعُ الشمسُ وضوءُ العينُ ممنوعُ

وقوله عليه السلام: «وهل يفهم القرآن إلا بالعقل؟» حينما سئل: أندع العقل ونأخذ بالقرآن؟

يا سبحان الله، كيف يحدثنا الله سبحانه وتعالى عن أمور الآخرة والغيب ونحن لا يمكن أن يتسنى لنا إدراك معانيها، أتظنه أيها القارىء أراد منك تلاوتها كالببغاء ومع ذلك أمرك بالتدبُّر في معانيها بقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[1]، ويقول: ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾[2]

(١) سورة محمد، الآية: ٢٤. (٢) سورة يس، الآية: ٦٨.

«أفلا يتدبرون» ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[١].

كيف يأمر بالتدبر في هذه المسائل مع امتناع اكتناهها عقلاً. أليس ذلك من باب تكليف ما لا يطاق[٢] هل ظن شيخنا رحمه الله أن المقصود بالميزان مثلاً هو الميزان الذي توزن فيه اللحوم؟ بل لو كان الشيخ من أهل الفلسفة والعرفان لما صدر منه هذا الكلام. وهو يتلو قوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[٣].

فإن قال قائل: إذا كنت تجعل من الفلسفة مسلكاً والعرفان منهجاً، فما حقيقة قول الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي في الفتوحات المكية قال: إن لله خليفة يخرج من عترة رسول الله ومن ولد فاطمة يواطىء اسمه اسم رسول الله، جده الحسين بن علي عليه السلام يبايع بين الركن والمقام يشبه رسول الله في الخَلق (بفتح الخاء) وينزل عنه في الخُلق (بضم الخاء) أسعد الناس به أهل الكوفة، يعيش خمساً أو سبعاً أو تسعاً، يضع الجزية على الكفار ويدعو إلى الله بالسيف ويرفع المذاهب عن الأرض فلا يبقى إلا الدين الخالص. أعداؤه مقلدة العلماء أهل الاجتهاد، لما يرونه يحكم بخلاف ما ذهب إليه أئمتهم فيدخلون كرهاً تحت حكمه خوفاً من سيفه، يفرح به عامة المسلمين أكثر من خواصهم، يبايعه العارفون من أهل الحقائق عن شهود وكشف بتعريف إلهي، له رجال إلٰهيون يقيمون دعوته وينصرونه، ولولا أن السيف بيده لأفتى الفقهاء بقتله، ولكن الله يظهره بالسيف والكرم فيطمعون ويخافون ويقبلون حكمه من غير إيمان ويضمرون خلافه، ويعتقدون فيه إذا حكم

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٧٦.
(٢) هذا بغض النظر عن الحكم الشرعي.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٦٩.

بغير مذهب أئمتهم أنه على ضلال في ذلك لأنهم يعتقدون أن أهل الاجتهاد وزمانه قد انقطع، وما بقي مجتهد في العالم، وأن الله لا يوجد بعد أئمتهم أحداً له درجة الاجتهاد، وأما من يدعي التعريف الإلهي بالأحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال. انتهى[١].

وليس هذا فحسب بل ألف حول المهدي كتاباً على حدة سماه (عنقاء مغرب) وكذا غيره من أكابر الصوفية، كصدر الدين القونوي وعبد الكريم الجيلي وإخوان الصفاء في رسائلهم، وخاصة في الرسالة الجامعة على مذهب الإسماعيلية الباطنية.

قلنا: لو تتبعت أيها القارىء الكريم مجمل حياة الصوفيين والعرفاء، خاصة ابن العربي، لوجدت تأثر ابن عربي وغيره بالغلاة والمذهب الإسماعيلي القائل بالأدوار والأكوار والنقباء، والأبدال، إلى غيرها من المصطلحات التي ما إن اشتغلنا بشرحها كان ذلك خروجاً عن الموضوع.

وخلاصة الأمر، أن محور عقيدة الاسماعيلية هو في الامامة وأنها بالنص، ويعتبرون الإمامة درجة سامية وأنه لا تخلو الأرض من حجة، ويعتمدون في مذهبهم على الفلسفة اليونانية. وخاصة فلسفة أفلوطين في الفيض، ونظريته في العقول العشرة.

ويقولون بتأثير الكوكب في مجرى الحوادث على الأرض، ويحكمون على كل ظاهر أن له باطناً لذا سموا بالباطنية، ومن أراد الاطلاع على مذهبهم بالتفصيل فليراجع الملل والنحل للشهرستاني.

المهم أن أقوال إخوان الصفاء، والمذهب الاسماعيلي بشكل عام محاطة بهالة جبارة من الأسرار والمعاني، لا كما يتبادر إلى الذهن لأول

---

(١) الفتوحات المكية.

وهلة، فإنهم يعتبرون أن الولي يأخذ علمه من روح الإمام عليه السلام الذي يعرف باطن الشريعة وظاهرها.

وأما ابن عربي حينما تأثر بمذهب المزدكية القرامطة، تراه ينصُّ على أن أسعد الناس به أهل الكوفة، وهذا التخمين وغيره، ليس له أصل في السُّنة كما هو واضح، وليس ذلك إلا مناصرة للباطنية القاطنة في العراق عامة والكوفة خاصة. ثم يفاجئنا ابن عربي بقوله: ولولا أن السيف بيده لأفتى الفقهاء بقتله. حيث جعل من نتائج ظهور المهدي الحط من مقام الفقهاء الذين طالما تسببوا وأفتوا بمقتل كثير من أسلافه الصوفية كالحسين بن منصور الحلاج، فانصب غضبه عليهم في هذه المناسبة كما فعل الشيعة حين مزجوا ظهور المهدي بالانتقام من قتلة الحسين عليه السلام في كربلاء.

بهذه الطريقة استغل ابن عربي عقيدة المهدي للهجوم اللاذع على الفقهاء الذين كان يخافهم، وإنك لتجد ذلك واضحاً عندما ألّف كتابه (ترجمان الأشواق في مكة) والذي هو عبارة عن قصائد غزلية على طريقة الرمز الصوفي، فقد شرع في شرحه لما سمع بأن فقهاء حلب قد عابوا عليه ذلك، وقد بيَّن هو نفسه هذه الحقيقة في مقدمة ترجمان الأشواق.

ثم يشرع ابن عربي في استمالة عامة الناس الناقمة على الصوفية آنذاك بقوله: يفرح به عامة المسلمين أكثر من خواصهم، ثم يبيّن حقيقة هذا الظهور بقوله: يبايعه العارفون من أهل الحقائق عن شهود وكشف بتعريف إلهي، إن ابن عربي يرى في سلطة المهدي سلطة روحانية الإمام على أوليائه، ولما سئل الصادق: أأنت المهدي أجاب: كلنا مهديون نهدي إلى الحق، وإنما يقصد بذلك الهداية الباطنية والقرابة الروحية التي

تتجلى بكل وضوح في قول النبي ﷺ في سلمان الفارسي رضي الله عنه «سلمان منا أهل البيت» حيث لم يكن بينهما قرابه النسب.

ثم، كيف يستشهدون بالمتصوفين عامةً وابن عربي خاصة وكلامهم رمز في رمز؟ بل لـمَ لا يأخذون قوله بوحدة الوجود وعذوبة العذاب وغيرهما من المسائل الخطيرة في الدين، أليس ذلك تعصباً للمذهب وأخذ ما يوافقه ورفض ما يخالفه؟

فإن قلت: مثلك كمثل التي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً، إذ لا داعي لكل هذا الجدال، ويكفيني أن أثق بالإمام الخميني ولما اعتقد بوجود المهدي دل ذلك على أن لهذه العقيدة أصلاً صحيحاً في الدين، ولا يخفى عليه وعلى غيره من المراجع صحة العقيدة أو خطئها.

قلنا: قد مرّ أن التقليد في العقائد باطل، ولم يذكر لنا الإمام الخميني في رسالته (تحرير الوسيلة) أنه يأمر الناس بتقليده في مسألة المهدي، ولا أي مرجع من المراجع قال ذلك.

ثم نحن في مندوحة عن كل هذا، فإن الإمام الخميني من الرعيل العرفاني الأول في القرن العشرين بلا منازع، فلا تعجب أن تجد في كتابيه (دعاء السحر) و(مصباح الهداية)، مصطلحات وأموراً بعيدة عن عقول الجمهور.

كقوله بالحقيقة المحمدية والعلوية، قال في شرح دعاء السحر، فسائر العبادات بل العقائد والملكات بمنزلة الهيولى، والولاية صورتها وبمنزلة الظاهر وهي باطنها، ولهذا من مات ولم يكن له إمام فميتته ميتة الجاهلية وميتة كفر ونفاق وضلال، كما في رواية الكافي[1]. وقال في

(١) شرح دعاء السحر.

مصباح الهداية: هذه الخلافة التي سمعت مقامها وقدرها ومنزلها هي حقيقة الولاية، فإن الولاية هي القرب أو المحبوبية أو التصرف، أو الربوبية، أو النيابة، وكلها حق هذه الحقيقة، وسائر المراتب ظل وفيء لها، وهي رب الولاية العلوية، التي هي متحدة مع حقيقة الخلافة المحمدية في نشأة الأمر والخلق كما سيأتي بيانه إن شاء الله[1].

ولما بيّن اتحاد الولاية العلوية مع الخلافة المحمدية، شرع في بيان أن النبوة ظاهر الولاية والولاية باطن النبوة قال في مصباح: إن النبوة الحقيقية المطلقة هي إظهار ما في غيب الغيوب في الحضرة الواحدية حسب استعدادات المظاهر بحسب التعليم الحقيقي والإنباء الذاتي فالنبوة مقام ظهور الخلافة والولاية هي مقام بطونها[2].

وقال في كتابه الحكومة الإسلامية تحت عنوان الولاية التكوينية: وثبوت الولاية والحاكمية للإمام عليه السلام لا تعني تجرده عن منزلته التي هي له عند الله. ولا تجعله مثل من عداه من الحكام فإن للإمام مقاماً محموداً ودرجة سامية وخلافة تكوينية يخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون، وأن من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقاماً لا يبلغه ملك مقرَّب، ولا نبي مرسل، وبموجب ما لدينا من الروايات والأحاديث فإن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام كانوا قبل العالم أنواراً فجعلهم الله بعرشه محدقين، وجعل لهم من المنزلة والزلفى ما لا يعلمه إلا الله.

ثم قال: فهذه المنزلة شيء آخر وراء الولاية والخلافة والإمرة[3].

أتظن أيها القارىء العزيز أنه أراد من سيطرة الإمام على جميع

---

(١) مصباح الهداية. (٢) مصباح الهداية.

(٣) الحكومة الإسلامية.

ذرات الكون أنه إذا قام علماء الذرة في أوروبا وأمريكا بإرسال أشعة الفا، وبيتا، وجاما، أو قاموا بضرب الإلكترون السالب بالبروتون الموجب، يقوم الإمام علي عليه السلام أو المهدي عليه السلام بحمل الذرات على كاهله الشريف!!!

ممنوع على أكثر الناس الاشتغال بمثل هذه العلوم، ولولا أن الإذن تجارة يفزع إليها في مثل هذه الأمور لظهر المراد والمعاني - الباطنية - على مذهب من ينحدر صاحب الحكمة العروضية، منهم المؤمنون ومنهم دون ذلك، وما الله بغافل عما تعملون.

وأخيراً، فلست من أمثال أحمد أمين وغيره من الحاقدين، كي أذكر الروايات الكثيرة التي تبيِّن - في رأيه - الخرافات والأباطيل والخزعبلات المحاكة حول شخصية الإمام المهدي عليه السلام، وكيفية خروجه في آخر الزمان مما يشبه أساطير ألف ليلة وليلة، ولص بغداد، فضلاً عن البدع المستحدثة كالوقوف عند ذكر المهدي، والتوجه إلى جهات معينة عند زيارة الأئمة عليهم السلام في المساجد، بل اعتمدت الواقعية في البحث دون أن أخاف في أمري لومة لائم.

ولم أحتج أيضاً بوجود الصواريخ الذرية والجيوش والأسلحة الحديثة الفتاكة، لأن الجواب عن هذه الاشكالات وغيرها جاهز وهو الإحالة على القدرة الإلهية المطلقة.

فإن قلت: لقد جئت بأمرٍ فماذا تبغي من كل هذا؟

قلت لا لشيء، إلا أنني أتمتع بمزاج به أؤثر صلاح العقيدة حتى على ضروريات الحياة.

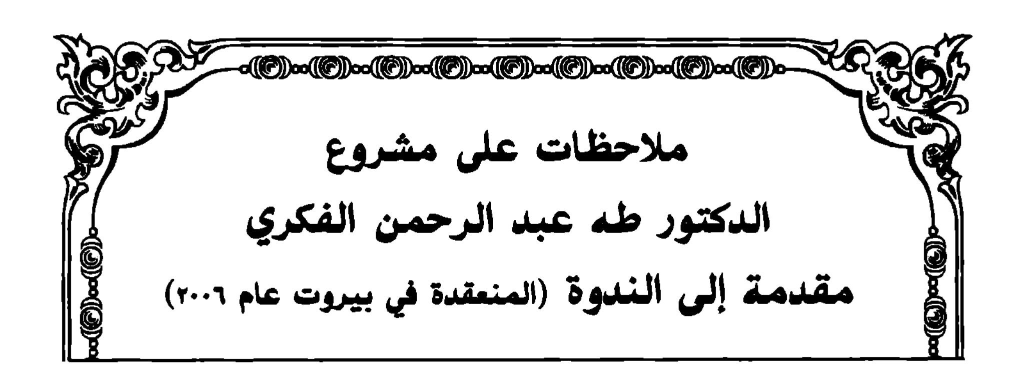
والله الموفق للصواب

المصادر

- السيادة العربية لفان فلوتن.
- الإمامة وقائم القيامة - للدكتور مصطفى غالب.
- حق اليقين في معرفة أصول الدين - للسيد جواد شبر.
- الشيعة بين الاشاعرة والمعتزلة - للسيد هاشم معروف.
- فضائل أمير المؤمنين للشيخ محمد جواد مغنية.
- سيرة الأئمة - السيد هاشم معروف.
- النكت الاعتقادية - للشيخ المفيد.
- الغيبة - للشيخ الطوسي.
- حضارة الخلاص - عبد الحميد المهاجر.
- البيان في تفسير القرآن - للسيد الخوئي.
- أصول الكافي - للكليني.
- شرح نهج البلاغة - لابن ميثم البحراني.
- تفسير الصافي - للكاشاني.
- الاحتجاج - للطبرسي.
- مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار - للكازراني.
- مقدمة ابن خلدون.
- ينابيع المودة للقندوزي.
- المهدي في القرآن - للصادق.
- الوجوه والنظائر - للفقيه الدامغاني.
- تفسير علي بن ابراهيم.
- البرهان في علوم القرآن - للزركشي.

- الشيعة والتشيع - للشيخ مغنية.
- الفتوحات المكية - لابن عربي.
- شرح دعاء السحر - للإمام الخميني.
- مصباح الهداية - للسيد الخميني.
- الحكومة الإسلامية - للسيد الخميني.





ملاحظات على مشروع
الدكتور طه عبد الرحمن الفكري
مقدمة إلى الندوة (المنعقدة في بيروت عام ٢٠٠٦)

أولاً: نلاحظ في كتابات الدكتور طه عبد الرحمن القطيعة مع مناهج القدماء في ترتيب الموضوعات ثم الإضافة عليها من الداخل، أعني داخل الثقافة، فقد ذهب عبد الرحمن إلى إبداع شبكة دلالية، ومنهج آخر للبحث الفلسفي، كما يظهر ذلك من مراجعة فهرس الموضوعات، لكن قد نفهم الفارابي في كتابه الحروف، كما قد نقدّر هيجل في أعماله لإفرازهما جملة جديدة من الاصطلاحات، لأن ما يبرّره هو وجود أو حدوث إشكاليات معرفية جديدة، ولا ندري ما هي الاشكاليات الفكرية التي حدت بالدكتور طه إلى ضخّ هذه المجموعة الكبيرة من الاصطلاحات التي قد تعيق الكثيرين عن فهم موضوعه.

لكن المحصلة - وهي أهم ما يمكن النظر فيه حين البحث عن جدوى أي منهج - أن كتابات الدكتور طه عرض وصفي بأسلوب تحليلي، يتوخى ربما في كثير من المواضع تحميل الظاهرة المدروسة أكثر مما تحتمل، يتجلى ذلك في توجيه المعالجات الفلسفية في جهود السابقين توجيهاً يصورها وكأنها ما قامت إلا لمعالجة المشكلة التي تصورها الدكتور عبد الرحمن، ويتبدى هذا الاتجاه الوصفي التوجيهي في كتابه فقه الفلسفة، واللسان والميزان، وفي هذا الأخير يحرص الدكتور على سلوك الطرق المعقدة والتي قد يستمتع بها البعض لما فيها

من رياضة ذهنية مشفوعة ببيان رائع وسلس، يتوخى جودة السبك وجمال الارتباط بين الجمل والفقرات، وأنا نفسي أستمتع بمثل هذه الأساليب، إلا أنه من المعلوم، أن الهاجس المسكون في الثقافة العربية هو الجديد والشمولية في البحث، أعني في موضوعه إلى جانب عرضه، والدكتور عبد الرحمن حريص كل الحرص على النظر إلى المنهج وفيه، وهنا يسجل له حرصه على عدم تكرار نفسه في مؤلفاته، وهي آفة تصيب، بل أصابت الكثير من الكتاب والدعاة (السيد فضل الله مثلاً)، وهو الذي عمل على تجديد المنهج وتقويم التراث مع حرص شديد على النظر في كيف نفكر بدل في ماذا تفكر، إلا أنه منهج يعتمد التفكيك والتشظي في المفاهيم، وأحسن نموذج يمكن ذكره ها هنا، هو كلامه في العقل المجرد، والمسدد، والمؤيد في كتابه العمل الديني وتجديد العقل.

إلا أن هذا التفكيك في المنهج - علاوة على النزعة الإرهاقية فيه - يوصلك إلى نتيجة يمكنك الحصول عليها من دونه، لذا فهو أشبه بعمليات الجبر القائمة على التلازم غير اللازم من جهة إمكان الحصول على النتيجة عينها بطريقة أخرى، نظير أن يكون مطلوبك معرفة حاصل ضرب ٦ في ٧ حيث لك أن تجمع ٦ إلى ٦ ثم الحاصل إلى ٦ أخرى حتى تصل إلى الستة السابعة فتصل إلى المطلوب، أو تجمع ٧ إلى ٧ والحاصل إلى ٧ وهكذا حتى السبعة السادسة فتصل إلى النتيجة، وبين أن تكون حافظاً لجدول الضرب، فيغنيك هذا عن تجشم هذه الطرق المزعجة.

ثانياً: قلنا إن المنهج المعتمد عند الدكتور طه هو المنهج الوصفي وإن سيق بأسلوب تحليلي، وهذا المنهج يصعب على من يمارسه الحياد تجاه النتيجة، لأن الباحث يوجه الظواهر (بصورة لا شعورية) التي

يصفها ويدرسها توجيهاً ينأى بها عن اتجاهاتها الواقعية، ويصرفها بصورة عفوية إلى القضية والمحور الذي اعتقده، أو افترضه فرضاً علمياً، ولذلك يخيل إليه أن الظواهر كلها مجمعة على معالجة، أو تقرير المشكل المعين والمحدد سلفاً، وهو ما يحصل عندما لا ينجر الباحث مع الظواهر إلى تلازماتها الواقعية والمنطقية.

وبذلك تظهر الأمور على أنها فتح جديد في المعرفة، وتغدو أحوال الموضوع محور بحث خاص ضمن إطار التعميق، والنموذج الأبرز هو ما ذكره الدكتور طه في كتابه العمل الديني وتجديد العقل - كما ذكرنا - حين أسهب في الكلام عن العقل المجرد، والمسدد، والمؤيد.

ويجرك هذا الاتجاه في البحث عنوة إلى الحرص على التمييز لا على صعيد المصطلح وطريقة العرض فحسب، بل في طريقة المعالجة وآلية عملها، وما تداخل علم المنطق مع علم اللغة والرياضيات إلا نموذجها الأبرز في كتاب اللسان والميزان والتكوثر العقلي، بيد أن هذا التداخل ليس جديداً، وإن ارتفعت وتيرته في الآونة الأخيرة، والدكتور طه حرص على متابعة التغيرات في هذا المجال، ولم يحذُ حذو السابقين في المتابعة للقدماء، بل حرص على الإبداع، ولو في الأسلوب الذي يعكس شخصيته الفذة، فتكلم في القياس، والتمثيل، والحجاج، والخطاب، والدليل وبنيته، وغير ذلك، وهو ما سبق له بحثه بنحو آخر في كتابه المنطق والنحو الصوري، وفي أطروحته للدكتوراه والمقدمة إلى السربون: في منطق الاستدلال والحجاج الطبيعي ونماذجه، والمظنون أن الأمر معاد في مقالته المنشورة في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس عام ١٩٨٧.

فهو لم يتبع طرق القدماء في العرض المنطقي كما فعل الغزالي وابن حزم مثلاً، بل اعتمد أسلوباً آخر في العرض، وفي العرض فقط.

ثالثاً: يعيش الدكتور طه هاجس إنشاء فلسفة عربية لها خصوصيتها وتميزها، والظاهر أنه اعتمد في سبيل ذلك مبدأ تعميق المفاهيم الموروثة ومنهجه هنا التحليل، والتداعي، والتعميق وصولاً إلى فلسفة بعيدة عن سياق فلسفة عربية للترجمة.

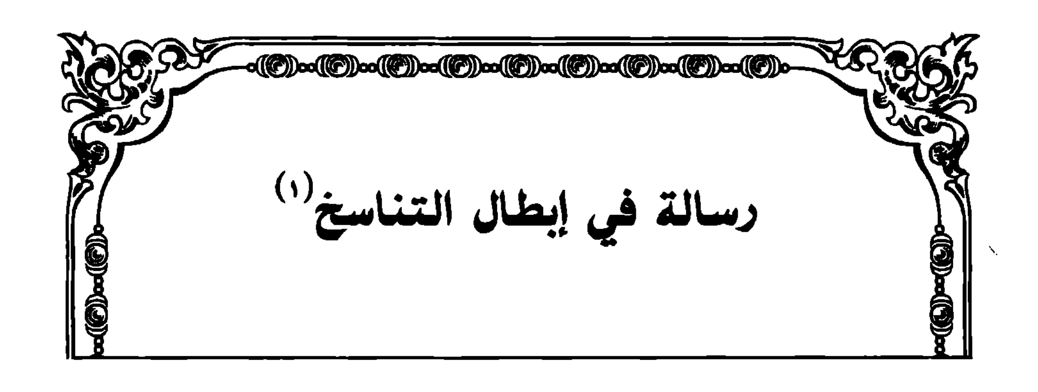
رابعاً: انطلاقاً من الإضاءة المميزة على مفهوم الاختلاف في كتابات الدكتور عبد الرحمن «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» و«الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري»، ومع تقمص طريقته، فإن مفهوم الاختلاف يتضمن مفهوم الاثنينية، فما زاد، أو يتضمن مفهوم التعدد، وبين المتعددات قواسم مشتركة إلى جانب نقاط اختلاف، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف، وبذلك يبرز مفهوم الغيرية، وهكذا يمكن أن تتناسل المفاهيم، وتتوالد من بعضها، وكل ذلك لا يخرج الاختلاف عن كونه حقاً طبيعياً لا مكتسباً.

خامساً: يسجل للدكتور طه تجاوزه المسائل الكلامية والفلسفية التي كانت وما تزال موضوعاً لخلافات عميقة في الفلسفة وعلم الكلام، وكذلك يسجل له خروجه عن إطار البحث في الوجود والمعرفة والأخلاق في إطار نمط يتجاوز هذا التقسيم الكلاسيكي، لكن إذا كان هدفه الإبداع، فيمكنه ذلك في إطار الفلسفات المعاصرة أو السابقة من جهة أن مساحة الابداع فيها كبيرة، وكنموذج أذكر البحث في نظرية المعرفة وقيمتها، وقد يظن البعض، أنها مسائل استهلكت في عصر النهضة الغربية وصولاً إلى الفلسفة الحديثة، لكن الواقع أن إعراض كثير

من الفلسفات المعاصرة عن النظر فيها لا يعود إلى مستوى استهلاكها بقدر ما يعود في الحقيقة إلى كلال العقل البشري عن مداومة النظر فيها إلى زمن ظهور الفلسفات الوجودية والبراجماتية، ومذهب التحليل عند مور، ورسل والوضعية المنطقية الجديدة عند شليك، ولودفينج فتجنشتين، وآير.

يضاف إليه، أن البحث في نظرية المعرفة - وهو أمر أهمل كلياً في كتابات الدكتور طه - يمكن الولوج من خلاله لتأسيس ميتافيزيقيا إسلامية، لأن البحث في المعرفة (الإبستمولوجيا) يستلزم البحث في الذات الإنسانية وقواها، وحقيقة وجود موضوع المعرفة، وغيرها عن المسائل الفلسفية العويصة.





رسالة في إبطال التناسخ[1]

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلاة والسلام على أشرف خلقه نبينا محمد وعلى آله الكرام الميامين.

سألت أيها الأخ الكريم أن أبعث إليك أدلة تكون لك نعم العون في ساحة الجدال واللجاج فيما يتعلق بعقيدة التناسخ على الأصول الفلسفية والدينية، وأنا لا أضنُّ عليك بها، غير أنه يروق لي أن تكون على حالة محمودة من اتباع آداب الجدل والمناظرة، بحيث يكون ضالتك المعرفة وبغيتك الحقيقة، وليكن - بالله عليك - سيّان عندك أن تظهر الحقيقة على لسانك أو لسان خصمك، وقد قالت الحكماء: ما جادلت أحداً إلا وأحببت أن تظهر الحقيقة على لسانه قبل لساني.

فلا يكن طلبك العلم بل التحلي به، ولا التحلي به بل العمل بمقتضاه. هذا وأنّا قد ابتلينا بأقوام ينبع العلم منهم عيناً ثرارة، ولهم

---

(١) هذا البحث (الرسالة) كتب بناء لرغبة أحد أصدقائنا من طلاب الجامعة اللبنانية بتاريخ: ١٠/ ١٠/ ١٩٨٤ على أثر مجادلة بينه وبين أحد أبناء طائفة الموحدين الدروز، فحرص على معرفة آراء حكماء الإسلام حول مسألة التقمص، وعلى الرغم من أن الرسالة كتبت بأسلوب القدماء، فإني لم أغيّر فيها.

أعمال عصمنا الله وإياك منها، فهولاء عبدت الشيطان والطاغوت متكالبين على الدنيا تكالب السبع على الجيفة.

ولك أن تنظر في أي شيء يكون لك السعادة فيه، وإني على ثقة إن أنت أنعمت النظر أن تجد من العمل الصالح خير رفيق لك في قبرك، وهو لا يكون إلا عن علم: إذ علم بلا عمل جنون، وعمل بلا علم لا يكون.

بداية، ينبغي قبل القيام بتحليل أي قضية إدراجها في القسم الذي تنتمي إليه منطقياً، أعني المواد الثلاثة: الوجوب، الإمكان، والامتناع. ويجب أن تعلم أيضاً أنه ليس من السهل معرفة استحالة القضية أو إمكانها، إذ ربّ قضية تكون مستحيلة ولا يتسنى للباحث كشف وجه استحالتها إلا بعد التدبر والتمعن، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن قضية التناسخ لا يمكن أن تكون ممكنة بعدما قام الدليل على استحالتها.

والقائلون بالتناسخ ليسوا يتفقون على نمط واحد من الكلام، بل يذهب كل واحد منهم إلى مذهب من المذاهب الأربعة: نسخ، مسخ، فسخ، رسخ، ومعنى الأول انتقال نفس بشرية من بدن ميت إلى بدن جنين بشري يتكوَّن في بطن أمه، هذا معناه في الاصطلاح، أما لغة، فيقال نسخت الشمس الظل، ونسخ الكاتب الكتاب، وهو في الشريعة رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمده وزمانه، وهذا المعنى الأخير حاربه اليهود بلا هوادة.

ومعنى الثاني: انتقال نفس آدمية إلى بدن حيوان من الحيوانات الدنيا، أو العليا غير الإنسان.

ومعنى الثالث: انتقال نفس آدمية إلى نفس نامية نباتية.

ومعنى الرابع: انتقال نفس بشرية إلى جماد.

ويحكى أن أول من قال بالتناسخ فيثاغورث وأفلاطون وتبعهم يوذاسف، ثم انتشر أيما انتشار حتى قيل ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم.

ولم تقنع هذه النظرية بالمجال الفلسفي المعقد، بل أخذ الأدباء إن صحّ التعبير يتغنون بها، فهذا مؤلَّف لميخائيل نعيمة يدعى مرداد، يبين فيه كيف أن شمادم أحد خدَّام الفلك تحول إلى عمود من صخر كما قال له مرداد، وإنما استحق شمادم هذا لأنه كان سيئ الخلق ويتمتع بصفات ذميمة، مما يوحي أن نعيمة يؤمن حتى بالرسخ، وربما استشم من مؤلفات جبران هذه الرائحة، والذين انفردوا بالقول بالنسخ أسموا عقيدتهم - بالتقمص - إفراداً لها عن باقي حالات التناسخ، وصاحبك الذي أنت له في الجدل خصماً منهم، وقد يسمون بالموحدين الدروز.

والذي يعنينا هو ما يتصل بالنسخ - التقمص - ويجب التنبيه إلى أنه متى قوضّت هذه العقيدة فمن باب أولى أن تتهافت الأقسام الثلاثة الباقية، لأنها بحكم الكلي على جزئياته، والجنس على أنواعه، والمشهور في بيان بطلان التناسخ، أن النفوس إذا كانت مستنسخة لزم أن يكون لبدن واحد نفسان، وهو محال، وجه اللزوم أن النفوس حادثة وعلة حدوثها قديمة، فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها، لتخصص ذلك الوقت بالإيجاد فيه، والاستعداد إنما هو باعتبار القابل، فإذا حدث الاستعداد وتمّ، وجب حدوث النفس المتعلقة به، فإذا حدث بدن تعلقت به نفس حدثت عن مبادئها، فإذا انتقلت إليه نفس أخرى مستنسخة لزم اجتماع النفسين لبدن واحد، وهو محال، لأن كل منا

يشعر بأن له ذاتاً واحدة، وهذا الدليل خطابي رغم تمسك صاحب الأسفار به كحجة عامة، إذ لا مانع عقلاً أن يمسك الله تعالى، أو المفارق بإرادته النفس المستحدثة ويطلق الأخرى، ثم هذا البرهان مبنيٌّ على حدوث النفس، وحدوث النفس مبني على إبطال التناسخ، فلزم الدور.

ونحن نأتي على حججهم بغية أن يظهر لك جلية الحق:

الحجة الأولى: إن النفوس تحتاج إلى الأبدان، لأنها ناقصة فطرياً، والنفوس التي للعصاة والأمم الجاهلة أنقص وأبخس مما كانت عليه في أوائل الفطرة، فهي أشدُّ احتياجاً، وأقوى انجذاباً إلى المواد البدنية، ولأنه إذا تجردت نفوسهم عن الأبدان والأجرام خلصوا إلى الملكوت الأعلى، فأين الشقاء؟

الجواب: إن النفس لها في كل مرحلة من خلال حياتها الدنيا رقي من القوة إلى الفعل، فإذا تخلقت بالأعمال الحميدة الحسنة كان لها حشراً بحسبها، وكذا إذا تخلقت بالأخلاق القبيحة الذميمة وهي بذلك تخرج من القوة إلى الفعل، ومن المحقق كما سيأتي امتناع رجوع ما بالفعل إلى ما بالقوة، فليس صحيحاً أنها أنقص مما كانت عليه في أوائل الفطرة، بل لها كمالاً بحسبها، أعني بحسب أعمالها وأفعالها وكونها سعيدة أو شقية اعتبارات أخلاقية بحتة، ولا تقتنص الحقائق من الأطلاقات الأخلاقية، فالسعادة كمال من جهة الخير، والشقاء كمال من جهة الشر.

وأما ما يتعلق بالشق الثاني، فنقول: إن للنفوس بعد تجردها أبداناً أخروية هي عين النفس في عالم خيالي صوري، كما بيناه فيما حققناه

في - حقيقة المعراج - وبهذه الأبدان تكون السعادة والشقاء لأصحاب اليمين ولأصحاب الشمال، وهذا البدن الأخروي هو البدن الحقيقي للإنسان، وهو موجود معه في الدنيا، فالتجرد لا يعني السعادة..

الحجة الثانية: أوردها صاحب الأسفار، نقلاً عنهم: إن العالم الذي فيه الآفات والعاهات والعقوبات والشرور والآلام، هو هذا العالم العنصري لما فيه من التضاد والتفاسد والتزاحم والأمور الاتفاقية والقسرية دون غيره من العوالم، لأنه أكثفها وأكدرها وأظلمها، فينبغي أن يكون هذا العالم جهنم الأشقياء والكفار والأشرار، وجحيمهم هي نار الطبيعة التي قيل هل امتلأت فتقول هل من مزيد، ودركاتها هي أبدان الحيوانات التي كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها، لتراكم جهالاتهم ورداءة أخلاقهم بخلاف السعداء الذين قال الله فيهم: لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى ووقاهم عذاب الجحيم، وذلك لاستحالة انتقال نفوسهم إلى الحيوانات المعذبة التي هي أبواب الجحيم ولكل باب منهم جزء مقسوم وذلك لغلبة الأخلاق المرضية والهيئات المحمودة لها، وإذا لم تنتقل نفوسهم إلى الأبدان العنصرية الكائنة الفاسدة فلا يذوقون إلا الموتة الأولى التي هي مفارقتهم عن الأبدان الإنسانية.

وأجاب: إن اختصاص التعذيب التام والعقاب الشديد في نشأة لا يستلزم كونها أحسن النشآت التي يقع فيها العذاب الأليم للأشقياء لأن الثواب العظيم للسعداء نشأة إدراكية هي أصفى وألطف من هذه النشأة الكثيفة وهي الدار الآخرة التي هي دار الحيوان، وذلك لأن الملذ والمؤذي في الحقيقة ليسا من الأمور الخارجية عن الصور الإدراكية الحاضرة عند النفس الواصلة إليها، فكل مؤلم أو ملذ لنا ليس من

المحسوسات الخارجة، ولا يمكن إدراكه بهذا الحس الظاهري الدنيوي بل بالحواس الباطنة الأخروية، وتلك الحواس هي التي بها يسمع، ويبصر، ويذوق، ويشم، ويلمس ما لا وجود له خارجاً.

ونقول أيضاً: إن سكر الطبيعة وخدر النفس في هذه الدار لأجل اشتغالها بأعمال البدن يمنعها أن تدرك آفات النفس، فإذا ارتفع الحجاب عن الإنسان بالموت انكشف الغطاء ووقع بصره يومئذ على تبعات أنعاله ومتعلقات أعماله - فهناك الداهية العظيمة والألم الشديد، لأنه أصفى وألطف، وها هنا كدر قليل لكثافته.

ولهم حجة أخرى مبنية على أن النفوس لو تجردت امتنع شقاؤها لاحتياجها إلى قوة التخيل سيما إذا كانت مصابة بالجهل المركب، وتركنا ذكرها لركاكتها لأنها قائمة على جرمية القوة الخيالية وقد بيّنا في - حقيقة المعراج - أنها مجردة عن المادة.

احتج أيضاً صاحب الأسفار على بطلان التناسخ بقوله: إن النفس إذا فارقت البدن كان آن مفارقتها عن البدن الأول غير آن اتصالها بالبدن الثاني، وبين كل آنين زمان، فيلزم كونها بين البدنين معطلة عن التدبير، والتعطيل محال.

وهو ضعيف، لأنه يمكن الاحتجاج بأن المكان والزمان هما من المفاهيم الأرضية، وليس في عالم الروح مكان ولا زمان بل صورتهما، لكن إذا اعتمدناهما استجابة لمفاهيمنا الأرضية، قلنا إن بين كل تقمص وآخر مدة تتفاوت بحسب مقاييسنا، ولا ضابط لها، أما بحسب المفاهيم الروحية فليس ثمة زمان.

وهذا الاعتراض أورده محمد خليل الباشا في كتابه (التقمص

وأسرار الحياة والموت)، والعجب أنه ناقض نفسه بقوله هذا مع كلام سابق له لإثبات التقمص يقول فيه: إن الروح ما دامت خالدة فيجب أن يكون لها ماض قبل الولادة، وأن يكون مستقبل بعد الموت، ولا يمكن أن تكون الروح الخالدة آتية من العدم ثم تغرق بعد الموت في بطالة الانتظار غير المجدي الذي يمتد ويتطاول جزافاً إلى يوم القيامة لإجراء الحساب.

حيث لا انتظار بلا زمان فكيف جعله هنا من المقاييس الروحية ونفاه هناك؟ وهل هذا إلا تناقض في الكلام، واضطراب في السريرة؟

ثم قال في معرض الاستدلال أيضاً: إن الذين يولدون مشوهين إنما هم يكفرون عن ذنوب فرطت منهم في حيوات سابقة وكذلك الذين تتوالى عليهم النكبات وهم في الظاهر على صلاح في أعمالهم، ونحن نجهل باطنهم وما فيهم، ولا نستطيع الحكم عليهم وربما كانت هذه المصائب لابتلاء صبرهم وإيمانهم، فتكون كالصهر للذهب فيطهر وينقى، وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴿١٥٥﴾ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾﴾[(١)].

ولا أدري أي شيء في الآية حجة على مدعاه وهي حجة عليه لا له، فإن الله سبحانه وتعالى يقول لنا: إن الخوف والجوع والنقص في الأموال والأنفس والثمرات إنما هي بلوى لنا وامتحان في هذه الدنيا، فليس في كلامه تعالى إشارة إلى التقمص، وكلام المستدل افتراض بحت.

---

(١) سورة البقرة، الآيتان: ١٥٥-١٥٦.

ثم اتخذ من تفاوت الأخلاق والصفات والذكاء بين أخوين من أب واحد دليلاً على التقمص بحجة أن مرد هذا التباين القائم بينهما إلى عدد تقمصات كل منهما ومدى استفادتهما من حياتهما السابقة.

أقول: إن الله سبحانه وتعالى بحكمته أراد من إيجاد التفاوت في الأخلاق والذكاء والقدرات العقلية بناء الأرض وعمارة الدنيا، فلو فرض أن درجة الذكاء والعقل واحدة عند البشر لما أمكن ذلك، ولامتنع التكليف الذي هو غاية الحياة الدنيا، كما صرح الله تعالى به في أكثر من آية، وفي بحار الأنوار رواية لست أذكرها مفادها: أن موسى مرَّ مع رجل من أصحابه بأرض معشبة فتنهد الرجل قائلاً: لو أن لربي حماراً لرعيته هنا، فغضب موسى، فناداه الله سبحانه وتعالى: ما لك إنما أحاسبهم على قدر ما أعطيتهم من العقل.

والعجب أنه ألقى على نفسه سؤالاً: إن العودة إلى جسد آخر في تقمص مستأنف إجبارية أو اختيارية؟

وأجاب: قال العلماء الروحيون إنها مختارة. . . فالروح محتاجة إلى التقمص لتخلص من الجهالة التي هي فيها، ومن الشرور التي تعتورها فإذا بادرت واستفادت من تقمصاتها، خففت آلامها، وقربت المسافة في رحلتها، وإذا لم تبادر، أو لم تستفد من تقمصاتها، استمرت فيها إلى أن تفعل، أو يدركها اليوم الموعود. . . فالروح إذاً مختارة أو محدوة على الاختيار.

من أين له ولغيره معرفة أن الروح مختارة في تقمصها؟ وهل ذلك إلا دعوى بلا دليل يعتدّ به، وافتراض لا أساس له من الصحة؟ ثم أليس الاختيار فرع الإرادة التي هي فرع الشعور بالذات، ولم يقل لنا أحد أن شيئاً من ذلك قد حصل.

ثم استرسل، فاحتج بقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾﴾[1].

والواقع أن هذه الآية حجة لنا لا علينا، فقوله: ﴿وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، إشارة إلى أن النشأة الآخرة تفقد كثيراً من لوازم هذه النشأة الدنيوية الطبيعية، لذا أعقبها بقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ...﴾ الآية فقدرتنا في إنشائكم هذه النشأة الطبيعية - النشأة الأولى فلولا تذكرون - أنه باستطاعتنا إنشاءكم نشأة أخرى لا تعلمونها، ثم احتج بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾[2].

أقول: الآية صريحة في أن هناك إماتتين وإحياءين، مع أن أصحاب التقمص يقولون بكثرة التقمصات حتى تخلص النفس من سيئاتها وجهلها، فلا ينفعهم الاحتجاج بهذه الآية، والله تعالى أراد الإشارة إلى حياة متوسطة بين الدنيا والآخرة صرح بها في آيات أخرى بحياة البرزخ، وكذا معنى قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[3].

واحتج أيضاً بقوله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾﴾[4]. وهذه الآيات وغيرها سهل عليك ردها بما ذكرته ونذكره في هذه الرسالة.

---

(١) سورة الواقعة، الآيات: ٦٠-٦٢.
(٢) سورة غافر، الآية: ١١.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٨.
(٤) سورة الفجر، الآيات: ٢٧-٣٠.

والغريب أنه أسهب في ذكر كيفية نشوء الحياة علمياً على وجه الأرض، وكيفية ترقي الكائنات من الهلاميات إلى الفقريات، وهكذا، ولا أدري ما الذي اعتراه حتى فرض تلك الحركة الانعطافية للروح الإنساني بعد تطوره في عصور سحيقة جداً، وليته أكمل الشوط في ترقي نفس الإنسان بالحركة الجوهرية إلى العالم العلوي بعد الموت.

الحجة الثالثة: تشبثهم بكلام الأوائل من الحكماء، وظاهر الآيات القرآنية، وحديث الأئمة والأنبياء المعصومين عليهم السلام.

أقول: إن كلام الأنبياء والحكماء وظواهر الآيات صحيح، والمقصود منها أن النفس إذا تحولت من النشأة الطبيعية الدنيوية إلى النشأة الأخروية صارت بحسب ملكاتها وأحوالها مصورة بصورة أو صور أخروية حيوانية، أو غيرها، حسنة بهية نورية أو قبيحة ردية ظلمانية سبعية أو بهيمية متخالفة الأنواع حاصلة من أعمالها وأفعالها الدنيوية الكاسبة لتلك الصور والهيئات، وكلام العرفاء وظواهر القرآن مشحونة بذكر تجسم النفوس بصور أخلاقها وعاداتها ونياتها واعتقاداتها كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ﴾[1]، وفي الحديث «يحشر بعض الناس على صور يحسن عندها القردة والخنازير».

قال الإمام آية الله روح الله الموسوي الخميني في شرحه على دعاء السحر: وسمعت من أحد أهل النظر رحمه الله تعالى يقول: إن مقتضى تجسّم الملكات وبروزها في النشأة الآخرة أن بعض الناس يحشر على صور مختلفة فيكون خنزيراً وفأرة وكلباً إلى غير ذلك في آن واحد ومعلوم أن ذلك لسعة الوعاء وقربها من عالم الوحدة والتجرد وتنزهها عن تزاحم عالم الطبيعة والهيولى. انتهى.

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٦٠.

وليس ذلك إلا لأن هذا العالم الأضداد فيه متصاحبة لسعة الوعاء كما ذكر، وبهذا أيضاً يتبين أن الإنسان في الآخرة جنس لأنواع كثيرة بعدما كان نوعاً، يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟﴾(١)، وقوله تعالى: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ﴾(٢).

والآن نأتي على ذكر الأدلة الأساسية لإبطال التناسخ مطلقاً فنقول: أقوى الأدلة المعتبرة عند الفلاسفة والحكماء هو الدليل الذي وضعه صدر المتألهين الشيرازي في أسفاره في الفصل الموسوم - في إبطاله بوجه عرشي - قال: إعلم أن هذه المسألة من مزال الأقدام ومزالق الأفهام منشؤها أن الذي وقع في كلام السابقين الأولين من الأنبياء الكاملين والأولياء الواصلين، يدل بظاهره على ثبوت النقل والتناسخ والذي يحكى عن الأوائل كأفلاطون وسقراط وغيرهما له محمل صحيح عندنا كما سنبين، ونحن بفضل الله وإلهامه علمنا ببرهان قوي على نفي التناسخ مطلقاً، سواء أكان بطريق النزول أو الصعود وهو أن النفس كما علمت مراراً لها تعلق ذاتي بالبدن، والتركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي، وأن لكل منهما مع الآخر حركة ذاتية جوهرية، والنفس في حدوثها أمر بالقوة في كل ما لها من الأحوال، وكذا البدن، ولها في كل وقت شأن آخر من الشؤون الذاتية بإزاء سن الصبى والطفولة والشباب والشيخوخة والهرم وغيرها، وهما معاً يخرجان من القوة إلى الفعل، ودرجات القوة والفعل في نفس معينة بإزاء درجات القوة والفعل في بدنها الخاص به ما دام تعلقها البدني، وما نفس إلا وتخرج من القوة

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١٣.
(٢) سورة الحشر، الآية: ١٤.

إلى الفعل في مدة حياتها الجسمانية، ولها بحسب الأفعال والأعمال حسنة كانت أو سيئة ضرب من الفعلية والتحصل في الوجوب (الوجود) سواء كان في السعادة أو الشقاوة، فإذا صارت بالفعل في نوع من الأنواع استحال صيرورتها تارة أخرى في حد القوة المحضة، كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه إلى تمام الخلقة نطفة وعلقة، لأن هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر أو طبع أو إرادة أو اتفاق، فلو تعلقت نفس منسلخة ببدن آخر عند كونه جنيناً أو غير ذلك، يلزم كون أحدهما بالقوة والآخر بالفعل، وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوة، وذلك ممتنع لأن التركيب بينهما اتحادي، والتركيب الطبيعي يستحيل بين أمرين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة.

وهذا الدليل قوي، والمؤاخذات عليه أنه مبني على مقدمات عميقة في الفلسفة منها: إثبات ماهية العلاقة بين النفس والجسد، بمعنى أن العلاقة بينهما اتحادية أو انضمامية؟

ومنها: إثبات الحركة في الجوهر المادي، وهي نظرية في حدِّ ذاتها، وقد أتينا في شرح فلسفتنا على ذكر هاتين المسألتين، الأولى في مباحث الإدراك، والثانية في مباحث حركة التطور.

والاعتراض على دليل الشيرازي هذا، أنه لـمَ لا تكون النفس من قبيل الحركات الدورية كحركة المياه وإن كان المُعاد مثله لا هو وإلا لتخلل العدم بين الشيء ونفسه، فتكون النفس مثلاً آن تعلقها بالجسد الأول بالفعل، ولها قوة على التعلق بالجسد الثاني، وهكذا، ويكون هذا لها استحالات جوهرية، فدليل الشيرازي يستبطن دوراً خفياً حيث إن إبطال التناسخ مبني على هذا الدليل، وهذا الدليل لا يصحّ إلا على القول بإبطال التناسخ.

ثم عقد دليلاً أثبت فيه أن الموت توجه جبلِّي إلى جانب الآخرة والقرب من الله، وبنى على هذه المقدمة بطلان التناسخ بجميع أقسامه.

وهذه كلها مقدمات برهانية لا تصح مادة للجدل، لأنها لا تستقيم إلا على الخوض الواسع في الميتافيزقيا والشيرازي (قده) قلّ ما يستعمل الأدلة الجدلية في تأليفاته، بل يسند أكثر أدلته إلى ما وراء الطبيعة.

فقد قال في جواب عن سؤال: ما وجه اختلاف بعض الحيوانات الموهمة لترقي نفوسها؟ إن لكل نوع من الحيوانات بل النباتات ملكاً هادياً إلى خصائص أفعاله وكماله متصلاً به ضرباً من الاتصال، وهو الذي سماه الفُرس «رب الصنم» ونحن قد أوضحنا سبيل إثبات الصور المفارقة للطبائع المادية.

فأدلة الشيرازي إذاً لا تصح مادة للجدل، وإن أفادة اليقين برهانياً، لاحتياجها إلى مقدمات قد لا يسلِّم بها الخصم، والاشتغال بها اشتغال بغير الموضوع المتنازع فيه.

وأنا أوان اشتغالي بهذه المسألة فزعت إلى المسجد، واستهديت الله سبحانه وتعالى بعد صلاة المغرب فهداني إلى أن التناسخ بأقسامه يستبطن تناقضاً (ديالكتيك) حيث الغاية منه كما يقولون معاقبة النفس المستنسخة على أفعالها الشريرة، وهم يلتزمون الرحمة الالهية، فكان من الرحمة أن يكون لدى الإنسان المستنسخ علم ضروري أو شبه الضروري بأن وجوده في الحياة مرة أخرى عقاب، لئلا يعود إلى ما أوجب عليه الرجوع ثانية إلى الدنيا، وهم ينكرون هذا العلم بدعوى أن الجسد الثاني مانع من التذكر، وهو ليس مرادنا، بل بيت القصيد أن يخلق الله بموجب رحمته علماً ضرورياً بما مرّ ذكره، هذا من ناحية،

ومن ناحية أخرى، إن النفس بعد انفصالها عن البدن مجردة عن المادة وأصحاب التناسخ يقرّون بذلك إلا قليلاً منهم قال عنهم الشيرازي إنهم أقل الحكماء تحصيلاً وأسخفهم رأياً، حيث ذهبوا إلى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة عن البدن المخصوص لأنها جرمية دائمة التردد في أبدان الحيوانات، فلو فرض تناسخها لكان فيها شيء بالقوة هذا خلف، وجه الدليل أن المجرد ليس له حالة منتظرة لانعدام المادة فيه لأنها القوة على شيء، فإن التزموا التجرد ألزمناهم امتناع الرجوع ثانياً إلى الحياة الطبيعية، لأن النفس تكون والحالة هذه مادية لا مجردة، وإن التزموا عدم التجرد ألزمناهم الأدلة الناهضة على تجرد النفس بعد الموت.

وأسخف ما احتجوا به هو إثباتهم علمياً - كما يقولون - وجود الجسم الأثيري وبجلسات التنويم المغناطيسي، الذي يدل - كما يدعون - على إرجاع المنوَّم إلى حيوات سابقة على حياته الحالية، كما احتجوا بوجود الأشباح والوساطة الروحية البشرية، وكل هذه تخرصات باسم العلم، ولا تعدو كونها تخط العقل الباطن لحدوده بزيادة إفراز القوة الخيالية للصور بمعونة القوة الوهمية، ولا أخالك - صاحبي - قد نسيت الأدلة على وجود الجوهر المادي، ولا بأس بذكرها تلويحاً فنقول: لا شك في وجود اتصال وضده الانفصال فإذا طرأ انفصال على الاتصال، فليس الذي قبل الانفصال هو الاتصال لامتناع قبول الشيء عدمه وضده. فتبين أن الذي قَبِلَ الانفصال هو حامل الاتصال لا هو، وهو المادة، وهذا الدليل فرع دليل القوة والفعل.

وتقريره: إن الجسم مركب من فعلية ما، وهي صورته الطبيعية وله

قوة قبول صور وفعليات أخرى غير التي هو عليها، فيكون فيه شيء يجري مجرى الصورة وهو به بالفعل، وشيء يجري مجرى المادة وهو جانب القوة.

وأنت إن أحكمت بنيان هذه الأدلة كلها لن تشك ببطلان التناسخ بجميع أقسامه، كما لا تشك بوجود الشمس رابعة النهار. (وخير الكلام ما قلّ ودلّ).

ألا وقد تركتني على حالة بتٌّ أفتقدها، فقد عصفت بي صروف الدهر كل عاصف، وإني في صراع مرير مع أقرب المقربين، أحمد الله على السراء والضراء.

تمت بعون الله العلي القدير

١٩٨٤/١٠/١٠

صور - معهد الدراسات الإسلامية

العنوان: دار التراث العربي

مكتبة أهل البيت عليهم السلام للعلوم والدراسات الإسلامية

صور القديمة (الحارة)

وللملاحظات المفيدة: ٠٧/٧٤٢٢٢٦



🕮 الكتب المطبوعة للمؤلف

١ - الإسراء والمعراج «رموز ودراسة تحليلية» دار العروة الوثقى/ بيروت.
«محاولة لفهم الحدث حسب مناهج المتصوفة والعرفاء».

٢ - الإسلام وتطور الأحياء. دار البلاغة/ بيروت.
«دراسة علمية قرآنية تهدف إلى فلسفة التطور برؤية جديدة».

٣ - قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر. دار المحجة البيضاء/ بيروت.
«نقد لبعض أفكار محمد عابد الجابري، وسيد محمود القمني، وتركي علي الربيعو».

٤ - المقدمة في نقد النثر العربي. دار الهادي/ بيروت.
«دراسة في النثر العربي بصفته الحالية كأكبر عائق نهضوي».

٥ - شرح قانون المحاكم الشرعية اللبناني الصادر بتاريخ (١٦/ ٧/ ١٩٦٢). مع تعديلاته حتى عام (٢٠٠٢م). دار المحجة البيضاء/ بيروت.
«دراسات وبحوث فقهية وقانونية مقارنة».

٦ - الأفق الضائع، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة، ونظرية المقاصد.

٧ - أبو ذر الغفاري وأسطورة نسبة التشيُّع في جبل عامل إليه، دار المحجة البيضاء، بيروت.

٨ - تحليل نقدي وتاريخي لرواية سرفانتيس «دون كيخوته» دار الهادي، بيروت.

٩ - الغفارية والعثمانية: فصول في سيسيولوجيا النشاط الديني.

🕮 تحت الطبع:

- تعبير الأحلام في الأصول الدينية والتراث الإسلامي.
- القرآن «تاريخه - قراءاته - ترتيب نزوله...».
- تعليقة على كتاب فلسفتنا.
- الثورة الحسينية - رؤية جديدة.

الفهرس

هذا الكتاب

«مقالات ساخنة في الفكر والمجتمع»، جملة بحوث كُتبت في أزمنة متباعدة، تعالج مواضيع شتى، بعضها نشر في مجلّات متخصصة وصحف يومية، بيد أن القسم الأكبر منها لم ينشر أصلاً لأسباب مذكورة.

أما لماذا هي ساخنة؟ فلأنها تعالج برؤية جديدة مواضيع قديمة مما أثار سخطاً وردات فعل مبررة حيناً وغير مبررة حيناً آخر، نضعها في متناول أهل الفكر.